تنقيح الأبحاث للملل الثلاث

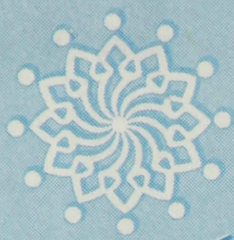
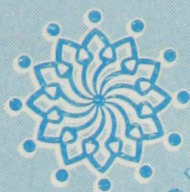
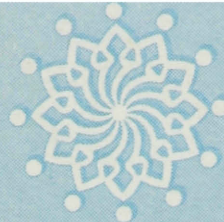
لابن كمونة

عز الدولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله البغدادي

المتوفّى بالحلّة ٦٨٣ هـ.ق / ١٢٨٤ م

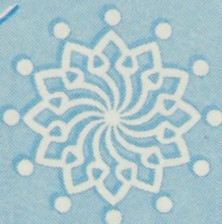
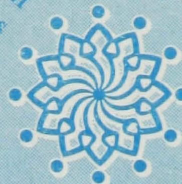
حقّقه وقدّم له وعلّق عليه

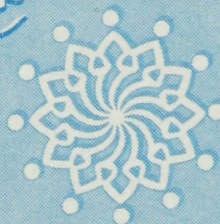
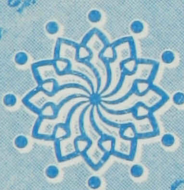
دكتر علينقي منزوي

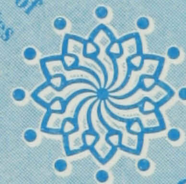




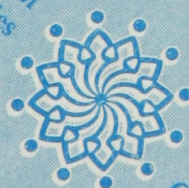
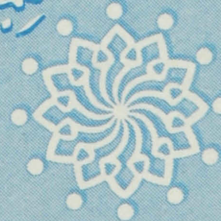
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

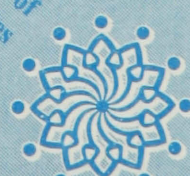
Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries




Society for the Appreciation of
Cultural Works and Dignitaries
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

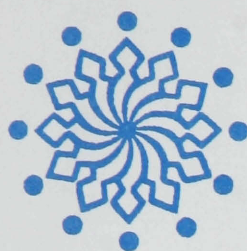
بسم الله الرحمن الرحيم



دانشگاه تهران



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱



(۱۵)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۳

تنقيح الأبحاث للملل الثّلاث

لابن كمّونة

عزّ الدّولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة اللّه البغدادي

المتوفّى بالحلّة ۶۸۳ هـ. ق / ۱۲۸۴ م

حَقَّقَهُ و قَدَّمَ لَهُ و عَلَّقَ عَلَيْهِ

دكتر علينقى منزوى

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۲۹۲

ابن کمّونه، سعدبن منصور، - ۶۸۳ق.
[الابحاث عن الملل الثلاث]
تنقیح الابحاث للملل الثلاث / لابن کمّونة عزالدولة سعدبن منصوربن سعدبن الحسن بن هبة الله البغدادی؛ حققه و قدم له و علق علیه دکتر علینقی منزوی. ــ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: ۱۳۸۳/.
بیست و نه، ۲۹۲، 15 ص. ــ (سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب‌فلسفه اسلامی در شرق و غرب اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱؛ ۱۵) (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۹۲)
ISBN : 964-7874-38-3

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
این کتاب به تنقیح‌الابحاث نیز معروف می‌باشد..
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. نبوت. ۲. موسی، پیامبر یهود. ۳. یهودیت -- عقاید. ۴. عیسی مسیح. ۵. مسیحیت-- عقاید. ۶. محمد(ص)، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت - ۱۱ق. ۷. اسلام -- عقاید. ۸ ابن‌کمّونه، سعدبن منصور، - ۶۸۳ق. الابحاث عن الملل الثلاث -- نقد و تفسیر.
الف. ابن کمّونه، سعدبن منصور، - ۶۸۳ق. الابحاث عن الملل الثلاث. شرح. ب. منزوی، علینقی، پژوهش. ج. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ - مقدمه نویس. د. عنوان. هـ. عنوان: الابحاث عن الملل الثلاث. و. عنوان: تنقیح الابحاث. ز. عنوان: الابحاث عن الملل الثلاث. شرح.
۲الف ۲۷الف/BP۲۲۰ ۲۹۷/۴۳
کتابخانه ملی ایران ۸۱ـ۳۸۷۰۵ م

تنقیح الابحاث للملل الثلاث

لابن کمّونه عزالدولة سعدبن منصوربن سعدبن‌الحسن‌بن هبة الله البغدادی

پژوهش: دکتر علینقی منزوی
مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰
دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شماره ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۳ـ۳۸ـ۷۸۷۴ـ۹۶۴ ISBN : 964-7874-38-3
قیمت: ۴۰۰۰ تومان

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱ـ **علاقة‌التّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲ـ **علاقة‌التّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳ـ **الرّاح القَراح،** حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.

۴ـ **مرآة الأزمان،** ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵ـ **رسائل ملّادهم عزلتی خلخالی،** مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶ـ **مصنّفات میرداماد** (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سیّد اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲.

۹ـ **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمّد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۰ـ **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمّد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمّد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴ـ **الرّسالة الشّرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیّة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵ـ **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، پژوهش: دکتر علینقی منزوی، تهران.

۱۶ـ **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷ـ **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام**، با ترجمهٔ منظوم از مولانا شوقی، مقدّمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.

۱۸ـ **الشّفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألّهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدّین محمّد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹ـ **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدّین محمّد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمّدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

۲۰ـ **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمّدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی، تهران ۱۳۸۳.

الفهرست المطالب

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون ***دینکرت*** و ***بندهشن*** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب ***صورةالأرض*** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در ***معجم‌البلدان*** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون ***البزیدج فی‌المـوالید*** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و ***الاندرزغر فی‌المواليد*** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که ***سلمان منّا أهل البیت***. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لناله رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب ***بغداد*** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

وكــانَ غــيرَ عــجيبٍ أن يــجئَ لهُ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ المعنى العِراقىُّ فى اللّفظِ الحـجازىِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکوماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون ***جمهوریّت*** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** وکتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی‌الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان‌الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در ***مقدّمهٔ خود*** از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سیناکتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون***در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقيقة ودارس طبّا نحا تحقيقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالينوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحكمة*** و ***المعالجات البقراطية*** راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالينوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندۀ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانۀ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمۀ «فلسفه» که مشتق از کلمۀ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

**و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها		ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»**

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید		حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول		ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشـف النّـصائح الایـمانیّة فـی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» وکتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قـطعنا الاخـوّة عـن مـعشرٍ بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّـلام یـعنی بـغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه وکلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: **«دنّس نفسه بشیءٍمن العلوم الأوائل»**.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:
«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمة‌الله علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ　　　فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَیْنا لُقْمانَ الحِکمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی»　　　دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤتِی الحِکْمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خِیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب ***قبسات*** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ		إذا جَمَعَتْنا - یا جریرُ - المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را		بر درِ احسن المِلَل منهید

نقشِ فرسودهٔ فلاطون را		بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه **جامع‌الافکار** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود راکه نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدّیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی* خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ *بیست‌گفتار* از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

المـدخـل

تعريف بابن‌كمونة

هو عزّ الدّولة أبو الرضا سعد بن نجم الدّولة منصور بن سعد بن الحسن بن هبة اللّه بن كمونة الإسرائيلي البغدادي.[1] الفيلسوف العارف و صاحب المؤلّفات الكثيرة في الفلسفة الالٰهية و الطبيعية و العرفان و التصوّف. يظهر أن جده هبة اللّه كان يهودياً و لكن أولاده اختلطوا بالمسلمين كما يظهر من أسمائهم. و أمّا حفيده المترجم له فقد يتظاهر بعدم التحيز و قد يتظاهر بالإسلام و لذلك عده بعضهم مسلماً إمامياً.[2] و لما رأى صاحب *الذريعة*

---

١. جاء لقبه و كنيته و لقب والده في تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب لابن‌الفوطي البغدادي المتوفى ٧٢٣ هـ ق / ١٣٢٣م، ط. دمشق، ١٩٦٢م، ج ٤، القسم الاوّل، ص ١٥٩ ــ و كتب ابن‌كمونة كذلك بخطه في مجموعة توجد بالنجف في المكتبة الغروية، كما سيجيء تحت عنوان «آثار ابن‌كمونة» في هذه المقدّمة.

٢. جاء علىٰ ظهر نسخة من كتابه المطالب المهمة أن ابن‌كمونة صار إمامياً. راجع عنوان: «آثار ابن‌كمونة» في هذه المقدّمة.

أخذ ابن‌كمونة بأفكار الخواجة نصير ضدّ فخر الدّين الرازي في شرح *الإشارات* و ما رآه من صلواته في خطب مؤلّفاته عده شيعياً.

أمّا ما يظهر تتبع آثار ابن‌كمونة و مؤلّفاته الكبرىٰ و الصغرىٰ فهو كونه فيلسوفاً أولاً ولكن بيئته العائلية قد تدفعه نحو اليهودية، كما أن بيئته العلمية و السياسية في بغداد أجبرته على التظاهر بالإسلام و أن صلواته علىٰ محمّد و آل محمّد في خطب بعض تأليفاته لا يدلّ علىٰ أكثر من ذلك.

مات ابن‌كمونة بالحلة متخفياً عند ولده حيث كان في خدمة الديوان هناك بعد هربه من بغداد في سنة ٦٨٣ هـ ق / ١٢٨٤م اثر هجوم العوام لكبس داره وقتله كما سيأتي.[١] ولم يكن حين وفاته كبير السن. لأنّه من تلاميذ نجم الدّين عليّ بن عمر دبيران (كاتبي) القزويني المتوفى ٦٧٥هـ ق / ١٢٧٦م الذي كان تلميذ الخواجة نصير الطوسي المتوفى ٦٧٢ هـ ق / ١٢٧٣م.

و أقدم تأليفاته كما هو عادة أكثر المؤلّفين هو ملتقطاته التي اقتطفها من بعض الكتب، و الموجودة عدة منها بخطه[٢] يظهر منها أن عمر مؤلّفها لا يزيد على الثلاثين سنة. و تواريخها تتراوح بين سنوات ٦٧٠ هـ ق / ١٢٧١م إلىٰ ٦٧٩ هـ ق / ١٢٨٠م. و لما ألف اللمعة الجوينية في

١. ابن‌الفوطی، الحوادث الجامعة، ط. بغداد، ١٩٣٢م، ص ٤٤١.
٢. راجع عنوان: «آثار ابن‌كمونة» في هذه المقدّمة.

٦٧٩هق / ١٢٨٠م إحتاج إلىٰ وسيط يهديها إلى الوزير صاحب الديوان الجويني، فقال في أوّلها: أنّه ألّفها بأمر العالم الفاضل شمس الدّين محمّد المؤمن القزويني ليأخذها معه عند عودته من بغداد. ولعلها هي أوّل مؤلّف وضعه باسم أحد الامراء فيكون تأليف *المطالب المهمة والكاشف* بعد هذا التاريخ. ولعل شرحيه على *الإشارات* و *التلويحات* هما آخر مؤلّفاته. ويؤيد ذلك أنّه في *التنقيحات* في شرح *التلويحات* أنضج وانسجامه العلمي فيه أقوىٰ من سائر مؤلّفاته.

عصره

زالت السلطة الدينية للمسلمين بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد في ٦٥٦هق /١٢٥٨م ووقع الحكم بيد قواد بوذيين وعلىٰ رأسهم هولاكو إلىٰ سنة ١٢٦٥م ثمّ أخوه أبقاخان (٦٦٣ ـ ٦٨٠ هق / ١٢٦٥ ـ ١٢٨٢م). وفي السنوات الأخيرة من عهد أبقاخان إبتدأ ظهور اليهود علىٰ مسرح الشؤون الديوانية والحكومية في بغداد مركز الامبراطورية المغولية الغربية. وقد وصل تسربهم إلىٰ حده الأعلىٰ في عهد أرغون (٦٨٣ ـ ٦٩٠هق / ١٢٨٤ ـ ١٢٩١م) وقد فضل المغول في هذا العهد أن ينصبوا حكاماً وولاة من اليهود علىٰ بعض بلاد العراق وايران. وذلك

لعدم اعتمادهم على المسلمين خوفاً من عطفهم على العباسيين أو انحيازهم نحو حكام مصر من المماليك، كذلك لم يعتمدوا على المسيحيين حذراً من تحيزهم إلىٰ جانب الروم فتوجهوا نحو اليهود و اعتمدوا عليهم في بناء امبراطوريتهم علىٰ إنقاض الخلافة العباسية. و قد ذكر وصاف الحضرة في تأريخه أسماء كثير من حكام اليهود علىٰ بغداد و الموصل و شيراز و غيرها.[1]

و في عهد أبقاخان أي في سنة ٦٧٩ هق / ١٢٨٠م ألّفت رسالة تنقيح *الأبحاث* غير ان أبقاخان مات في ٦٨٠ هق / ١٢٨٢م و خلفه في الحكم أخوه تكودار (٦٨٠ ـ ٦٨٣ هق / ١٢٨٢ ـ ١٢٨٤م) الذي أراد أن يغير سياسة أسلافه. فبدلا من الاعتماد على اليهود أظهر اعتناقه للإسلام و تقرب من المسلمين و تسمّى بأحمد، و لكن تقبله للإسلام أثار غضب امراء المغول فثاروا عليه و قتلوه، و أجلسوا مكانه ابن أخيه أرغون بن أبقاخان الذي كان مثل والده متعصباً للبوذية ميالا للبرهمية، و يعطف على اليهود أكثر من والده. فقتل شمس الدّين صاحب ديوان الممالك[2] وعزل ابنه خواجه هارون من ديوان بغداد و نصب مكانه في ديوان

---

١. وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله، تجزية الأمصار و تزجية الأعصار، ط. طهران، ١٢٧٢هق / ١٨٥٥م، ص ١٥١.

٢. صاحب ديوان الممالك لقب يقارب معناه اليوم، رئيس ديوان الولايات.

بغداد: ابن الأثير ونصر بن الماشعيرى اليهودي. وفي السنة نفسها ثار عوام المسلمين في بغداد ضدّ ابن كمونة. فدافع عنه هذان الرجلان مع تمسكاي شحنة[١] بغداد وهربوه إلى الحلة كما مر. ولا يبعد وجود علاقة بين القيام ضدّ تكودار (أحمد) وقتله في هذه السنة وبين الدفاع عن ابن كمونة الذي نسب إليه تأليف هذا الكتاب. ولعل هؤلاء المدافعين كانوا على علم بتأليف الكتاب قبل أربع سنوات، أو كانوا بين من جرت معهم المفاوضات المشار إليها في صدر الرسالة (البند ٢).

ولم تكن ثورة العوام هذه الوحيدة من نوعها، فقد هبت عواطف أخرى ضدّ اليهود بعد قتل أحمد بمدة وذلك في سنوات ٦٨٨ ـ ٦٩٠ هق / ١٢٨٩ ـ ١٢٩١م ذهب ضحيتها النفوس الكثيرة من اليهود ونهبت أموالهم ثلاثة أيام في بغداد وسائر بلاد العراق، ولعل من أسباب الحملة على اليهود خلع أحمد تكودار الذي كان قد شجع المسلمين باعتناقه الإسلام على المقاومة ضدّ سلطة حكامهم من اليهود وغضبهم لما أصاب آل شمس الدّين صاحب الديوان من قتل وتشريد وهم الذين كانوا أقرباء الخليفة العباسي المقتول. ومع ذلك فقد بلغت سلطة

١. الشحنة رئيس الشرط.

اليهود على البلاد ذروتها في عهد أرغون و خاصة ولاية سعد الدّولة اليهودي (٦٨٨ ـ ٦٩٠ هق / ١٢٨٩ ـ ١٢٩١م) و بسقوطه دارت النكبة عليهم.

و لما رآى أمراء المغول صعوبة إقامة حكومة بوذية في وسط مسلم و لم تكلل بالنجاح تجربة الاستعانة باليهود بل أثارت ضدّهم عواطف المسلمين غيروا سياستهم و أظهر غازان خان (٦٩٤ـ٧٠٣هق / ١٢٩٤ ـ ١٣٠٣م) اعتناقه للإسلام قبل تسنّمه العرش و لكنّه أظهر الميل نحو الشيعة أكبر الأقليات في الإسلام الناقمة على الحكم العباسي، وكانت في توسع مستمر حتّى قبل سقوط الخلافة العباسية مستفيدة من الاضطهاد الطبقي الذي كان يحكم البلاد. و لذلك زار غازان مشهد الإمام علي في النجف في ١٢٩٦م. وبعد موته جلس مكانه أخوه الجايتو (محمّد خدابنده) ابن أرغون (٧٠٣ـ٧١٦هق /١٣٠٣ ـ ١٣١٦م) فحذا حذو أخيه في السياسة واستعان بكبير الشيعة في العراق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (المتوفى ٧٢٦هق / ١٣٢٦م) و أعلن المذهب الشيعي مذهباً رسمياً في ٧٠٩هق /١٣٠٧م و نقش أسماء الائمة الأثنىٰعشر على النقود وحذف أسماء الخلفاء و حمل الناس على الرفض.[١]

---

١. مستندي في أرقام التواريخ و الحوادث: تأريخ وصاف الحضرة و تأريخ گزيده.

مكانته الاجتماعية

إن كـان ابـن‌كمونة يـتظاهر في أوائـل أمـره بـالإسلام، أو لا يـتظاهر باليهودية، فأنه بعد تقرب اليهود من حكام المغول والاعتماد عليهم مـن قبل أبقاخان تجاوب معهم فكان له مقام اجتماعي و مشاغل يشير إليه في أوّل كتابه *الكاشف*[1] الذي ألـّفه للأمير دولتشاه بن الأمير سيف الدّين السنجري. وكان يقصده الناس للاستفادة من عـمله كـما صرّح بـذلك معاصره ومواطنه ابن‌الفوطي البـغدادي (المـتوفى ٧٢٣هق / ١٣٢٣م) فهو يذكر ابن‌كمونة الذي أدركه في أواخر أيـّـامه ويـقول: كـتبت إلىٰ خدمته التمس شيئاً من فوائده لاطرز به كتابي فكتب لي مـع صـاحبنا و صديقنا شمس الدّين محمّد بن ابي الربيع الحاسب المعروف بالحشف سنة ثلاث وثمانين وستمائة:

صن العلم من أهل الجـهالة دائمـاً ولا تـوله مـن لايكـون له أهـلاً
فـيورثه كـبراً ومـقتاً وشرهـة ويقلبه النقصان مـن عـقله جـهلاً
فكن أبداً من صونه عـنه جـاهداً ولا تطلبن الفضل من ناقص أصلاً

و يصفه بالحكيم الأديب العالم بالقواعد الحكمية والقـوانـين المـنطقية

---

١. راجع عنوان: «آثار ابن‌كمونة» في هذه المقدّمة.

المبرز في فنون الآداب وعيون النكت الرياضية والحساب.[١] ولا يذكر ابن‌الفوطي في *تلخيص مجمع الآداب* من تأليفات ابن‌كمونة إلّا شرحه *للإشارات* لابن‌سينا. ولكنّه في *الحوادث الجامعة* يذكر كتابه *تنقيح الأبحاث* مع التشكيك في نسبته إليه كما سيجيء.

ولكن ما ذكره ابن‌الفوطي عن ابن‌كمونة من المقام العلمي انّما حصل بعد وفاة الخواجة نصير الطوسي في ٦٧٢ هـ ق / ١٢٧٣م لأنّه لم يعد ابن‌كمونة في من تعاون مع الخواجة في بناء رصد مراغة والمركز العلمي هناك في حين أنّه كان للخواجه الطوسي أصدقاء حتّى من بين اليهود مثل كمال الدّولة أبوعليّ بن أبي الفرج الأربلي المعروف بابن‌الداعي الإسرائيلي الحكيم كما ذكره ابن الفوطي[٢] ولعل ذلك لأن ابن‌كمونة كان شاباً إذ ذاك فأن مؤلّفاته التي تحمل تأريخ ٦٧٠ هـ ق / ١٢٧١م لاتتجاوز ـ كما أسلفنا ـ عدة مقتطفات التقطها من الكتب الدراسية وتدلّ علىٰ أن مؤلّفها متوسط في التعليم، وكون ابن‌كمونة من عائلة مثقفة يستلزم أن يكون شروعه في التعلم في صغره مبكراً، وأن لايكون عمره حال تأليفه لهذه الملتقطات يتجاوز العشرين أو الخمسة والعشرين عام وأنّه لم يكن

١. ابن‌الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، ج ٤، القسم الأوّل، ص ١٥٩ ـ ١٦١.

٢. ابن‌الفوطي، نفس المصدر: الترجمة رقم ٤٥٧ من حرف الكاف.

في مرتبة يستفيد منه فيها الخواجة نصير الدّين في المركز العلمي بمراغة. هذا وأنّه حين يعظم أستاذه دبيران القزويني (المتوفى ٦٧٥ هـق / ١٢٧٦م) ويذكره باجلال، نراه لا يذكر شيئاً عن أستاذ دبيران وهو الخواجة نصير الدّين الطوسي المتوفى قبل تلميذه دبيران بثلاث سنين. فلو كان ابن‌كمونة قد أدرك مدرسة الخواجة نصير الدّين ولو بجلسة واحدة لما ترك ذكره. واستنتج من هذا كلّه أنّ ولادة ابن‌كمونة لم تتقدم على العقد الخامس من هذا القرن وأن عمره لم يتجاوز الأربعين عاماً بكثير، ولا ينافي ذلك كون ولده في خدمة الدّولة حين موت ابن‌كمونة.

أستاذ ابن‌كمونة

لانعرف من أساتذته إلّا رجلاً واحداً صرح بذكره حيث قال: قال الحكيم الفيلسوف عزّ الدّولة... استفاد العبد المخلص سعد بن كمونة من مجلس مولانا علامة العالم ملك العلماء قدوة الفضلاء... مفتى القرن جامع العلوم نجم الدّولة والحق والدّين أدام اللّه أيّام إمامته وأمتع أهل العالم بطول حياته.... [1]

ولا تنطبق هذه الصفات في ذلك الزمان إلّا علىٰ نجم الدّين أبوالحسن

---

١. المحلق الأوّل من نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ٣.

عليّ بن عمر الكاتبي دبيران القزويني (٦٠٠ ـ ٦٧٥ هـ ق أي ١٢٠٣ ـ ١٢٧٦م) وهو المؤلّف للكتب الفلسفية والكلامية والمنطقية طبع منها *الشمسية* في المنطق بشرح قطب الدّين الرازي (المتوفى ٧٦٦ هـ ق / ١٣٦٤م) وحكمة *العين* بشرح العلامة الحلي[١] (المتوفى ٧٢٦ هـ ق / ١٣٢٦م) وكان نجم الدّين دبيران من معاضدى الخواجة نصير الطوسي في مرصد مراغة. وله شبهات معروفة في المسائل المنطقية والكلامية منها شبهاته علىٰ إثبات الواجب بدليلى الدور والتسلسل ردّ عليها الخواجة نصير الطوسي.[٢] ولكن الشبهات بقيت موضع بحث ونقد حتّى القرن الحادي عشر للهجرة (=السادس عشر للميلاد) في ايران حيث ردّ عليها أيضاً ميرزا كمال الفسائي الشيرازي ولا أظن أن دبيران القزويني كان يوصف بمثل هذه الصفات في حياة أستاذه الخواجة نصير والمرجح أن يكون وصف ابن‌كمونة لدبيران بهذه الصفات بعد وفاة أستاذه الخواجة نصير الدّين.

---

١. طبعت الشمسية مكرّراً وطبع إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد مع مقدمة وفهارس وتعليقات لعلي‌نقي منزوي، طهران، ١٩٥٩م.

٢. طبع شبهات الكاتبي وجوابات الخواجة عنها باهتمام محمّد حسن آل ياسين ببغداد، ١٩٥٦م، في ٦٨ صفحة.

آثار ابن‌كمونة

أذكر ها هنا ما اطلعت عليه من آثاره مرتبة على الحروف الهجائية.

ـ **الالتقاط** عن *الآثار الباقية* للبيروني ـ **الالتقاط** عن *الشمسية* لأستاذه نجم الدّين القزويني الكاتبي. ـ **الالتقاط** عن القانون *المسعودي للبيروني*. ـ **الالتقاط** عن كتاب *الهيئة* لمؤيد الدّين العرضي.

كلّ هذه الأربعة موجود في الخزانة الغروية بالنجف بخط ملتقطها عزّ الدّولة ... ابن‌كمونة مع جملة من تصانيفه بخطّه تواريخها ٦٧٠ إلىٰ ٦٧٩ هـ ق. يلتزم في خطبها و في آخرها بذكر الصلاة على النبي و آله أجمعين. و يظهر منها حسن حاله وتهمة العوام له بما في *الحوادث الجامعة*.[1]

ـ التقاط اعتراضات النخجواني على الإشارات:

جمع فيه اعتراضات نجم الدّين أحمد بن أبي بكر بن محمّد النخجواني في شرحه على الإشارات[2] وانتصر لمؤلّف *الإشارات*. و في آخره ذكر

١. شيخ آغا بزرگ طهراني، الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة، ج ٢، ص ٢٨٦.

٢. و إسم شرح النخجواني على الإشارات هو زبدة النقض و لباب الكشف، توجد نسخته في مكتبات أحمد الثالث رقم ٣٢٦٤ و أياصوفية ٤٨٦٢ و نور عثمانية ٣٦٨٩ وكوبرلي ٨٧٥ (فهرس القنواتي) و للنخجواني شرح على القانون لابن‌سينا أيضاً: الذريعة، ج ٢، ص ٩٧.

ابن‌كمونة اسمه و نسبه و صلّی علیٰ محمّد و آله و ذکر أنّ کاتبه الذي التقطه فرغ منه في شوال ٦٧٩ هـق.

التذکرة في الکیمیا:

نسبها إلیه الجلبي في کشف *الظنون* وعنه أخذ أصحاب التراجم و لم أرها.

تقریب المحجّة و تهذیب الحجّة:

نسخة منه بخطّ المؤلّف موجودة في المکتبة الغرویة. استنسخ عنها الشیخ محمّد السماوي (المتوفی ١٣٧٠ هـق / ١٩٥٠م) نسخة جعلها ضمن مجموع کتب ابن‌کمونة الموجودة عنده في النجف.[١]

تلخیص لباب المنطق:

أصل *لباب المنطق* للنخجواني نجم الدّین أحمد بن أبي بکر بن محمّد مؤلّف *زبدة النقض في شرح إشارات* ابن‌سینا. و التلخیص لابن‌کمونة موجود بخطّه في الخزانة الغرویة في النجف فرغ منه في ٦٧٩ هـق.[٢]

تنقیح الأبحاث في الملل الثلاث:

سأذکره مستقلاً علیٰ تفصیل.

---

١. الذریعة إلیٰ تصانیف الشیعة، ج ٤، ص ٤٢٥.

٢. نفس المصدر.

التنقيحات في شرح التلويحات:

التلويحات في المنطق والحكمة تأليف شهاب الدّين السهروردي، يحيى بن حبش (المقتول ٥٨٧ هق / ١١٨٢م) مرتب علیٰ ثلاثة فنون: المنطق، الطبيعي، الالٓهي، والموجود من شرح عزّ الدّولة ابن‌كمونة بخطه في الخزانة الغروية بالنجف هو شرح خاص للطبيعيات من هذا الكتاب، أوّله «نستعين باللّه واهب العقل عزّ سلطانه في تحرير الفن الثاني من كتاب *التلويحات*...» وتوجد الفنون الثلاثة في مكتبات الآصفية وكوبرلي وأياصوفيا وبانكي‌بور كما في *تذكرة النوادر*[1] ونسخة بكلية الالٓهيات بطهران رقم ١٩٤ ب. والمجلس بطهران رقم ٥٣٣٨ وتأريخ كتابتها ٧٠٢هق. وقد صحّح حسين ضيائي شرح خاص للطبيعيات من هذا الكتاب وطبعها في كاليفرنيا فى ١٤٢١هق / ٢٠٠٢م.

الجديد في الحكمة:

في المنطق والحكمة. ذكر في كشف *الظنون* و*الذريعة*، وقال عباس العزّاوي في *العراق* بين *الاحتلالين* ج ١، ص ٣٣٠: «الجديد في الحكمة كانت نسخته عند جميل صدقي الزهاوي ببغداد». وقد صحّح حميد وعيد الكبيسي هذه النسخة وطبعها في بغداد في ١٤٠٣هق / ١٩٨٢م.

---

١. الذريعة، ج ٤، ص٤٦٧ ـ ٤٦٨؛ ج١٣، ص١٥٣.

رسالة أزلية النفس أو بقاء الروح:

في عشرة فصول. طبعها ليون نموي فوتوغرافياً ومعها ترجمتها بالانجليزية في نيوهاون في ١٩٤٤م. توجد منها نسخة بخط ابن‌كمونة بالخزانة الغروية استنسخ عنها الشيخ محمّد السماوي بالنجف[١] ونسخة أخرىٰ بخطّ غيره ضمن مجموعة رقم ٣٨٦٢ بالمجلس بطهران (صص ١ـ٩٦).

رسالة في أنّ النفس ليست بمزاج البدن أو تجرد النفس:

في أحد عشر فصلاً. نسخة منه ضمن مجموعة ٣٨٦٢ بالمجلس بطهران (ص ٩٧ـ ١٧٠).

رسالة في الكلام:

مبسوطة مرتبة علىٰ أبواب. الباب الخامس منها في مدبّر العالم الواجب لذاته. نجز تأليفه في العشر الأخير من ذى القعدة ٦٧٩ هـ ق. نسخته بخطّ المؤلّف في آخر الالتقاطات الأربعة المذكورة موجودة في الخزانة الغروية.[٢]

---

٢. الذريعة، ج ١١، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

١. الذريعة، ج ١٨، ص ١٠٦ـ ١٠٧.

سؤالات ابن‌كمونة عن الخواجة نصير و جواباته عنها:

ان لابن‌كمونة مكاتبتين مع الخواجة نصير الدّين الطوسي: ۱. تشتمل علىٰ سبع مسائل فلسفية؛ ۲. تشتمل على السؤال عن المغالطات دبيران الكاتبي القزويني. نسخة ناقصة منه ضمن مجموعة ۲۸٦ بالمجلس سنا بطهران (ص ۳۹پ ـ ٤۱پ).

شبهة ابن‌كمونة ضدّ التوحيد:

و هي شبهة ثنوية منسوبة إلىٰ ابن‌كمونة و لكنها أقدم منه[1] و نسبها في *الذريعة* (۱۳: ۲٤ ـ ۲٥) إلىٰ جدّ ابن‌كمونة و هو هبة اللّه و ليس بصحيح أيضاً، فأنّها ضدّ التوحيد اليهودي. بل هي شبهة فارسية الأصل[2] وهي تهدم دليل المشّائين في التوحيد، إذ قال المشّائون[3] في إثبات التوحيد: لو كان إلهان مشتركان في الوجود وجب أن يكون لكل منهما فصل مميّز له عن الآخر، و إلّا لاتحدا، فيتركب كلّ منهما من الوجود و من الفصل

---

۱. و لاستاذ ابن‌كمونة و هو نجم الدّين دبيران كاتبي القزويني شبهات أخرىٰ علىٰ إثبات الواجب عن طريق الدور و التسلسل ردّ عليها أستاذ دبيران و هو الخواجة نصير الطوسي طبع هذه الشبهات و الرد عليها محمّد حسن آل ياسين بالكاظمية (العراق، ۱۹٥٦م).

۲. لعل شبهة ابن‌كمونة مأخوذة من كتاب البدء و التاريخ لمطهربن طاهر المقدسي (ط. كلمان هوار، باريز، ۱۸۹۹ـ۱۹۱۹م، ج۱، ص۱٤۱) حيث يقول: «قال بلعم بن باعوراء: العالم قديم و له مدبّر يدبّر و هو خلافه من جميع المعاني».

۳. و المشّائون يسمّون الدليل هذا «دليل التركيب».

المميّز. و التركيب يستلزم الإمكان و يغاير الوجوب (هذا هو دليل التوحيد عند المشّائين).

و تقول الشبهة الثنوية: لو كان هناك إلٰهان بسيطان يختلفان في كلّ الماهية كما في مبدئي الخير و الشر و ينتزع عنهما مفهوم الموجود فلا يشتركان في شيء، حتّى يحتاجان إلىٰ مميّز، إلّا في الوجود و هو مفهوم انتزاعي و ليس عينيّاً، فلا يلزم من تعدد الآله تركيبه، و لا نفي وجوبه. فجاء صدرا و قال بإصالة الوجود و اعتبارية الماهية لإعادة حيثية «دليل التركيب»، فإذا كان الوجود أصيلاً مشتركاً بين الإلٰهين لزم لكل منهما ما يميزه عن الآخر فلزم التركيب و الإمكان للإلٰهين!

ثمّ جاء صالح المازندراني و قال بإصالة الماهية و اعتبارية الوجود و ترك دليل المشّائين (دليل التركيب و الإمكان) و قال: أنا ثبت التوحيد بدليل الفرجة و لا نتاج إلى الالتزام بإصالة الوجود لاقامة دليل التركيب.[1]

و أوّل من نسب هذه الشبهة إلىٰ ابن‌كمونة هو جلال الدّين الدواني (المتوفى ٩٠٨ هق / ١٥٠٢م) و قد ردّ عليه في كتابه شرح *هياكل النور* المسمّى *بشواكل الحور*.

ثمّ الخفري محمّد بن أحمد (المتوفى ٩٤٣ هق / ١٥٣٥م).

١. الذريعة، ج ٢٥، ص ٦٢.

ثمّ المیرالداماد محمّد باقر (المتوفی ١٠٤١ هق / ١٦٣١م).

ثمّ صدرا الشیرازي (المتوفی ١٠٥٠ هق / ١٦٤١م).

ثمّ احمد بن زين العابدين العلوي (المتوفی ١٠٦٠ هق / ١٦٥٠م).

ثمّ شمسا الكيلاني (المتوفی ١٠٦٠ هق / ١٦٥٠م).

ثمّ محمّد شريف الكشميري تلميذ الداماد (المتوفی ١٠٨٣ هق / ١٦٧٢م).

ثمّ محمّد طاهر القمي (المتوفی ١٠٩٨ هق / ١٦٨٦م).

ثمّ محمّد بن الحسن الشيرواني (المتوفی ١٠٩٨هق / ١٦٨٦م).

ثمّ محمّد بن عبدالكريم البروجردي جدّ بحر العلوم (توفی قبل ١١٦٨ هق / ١٧٥٤م).

ثمّ ملّا هادي السبزواري (المتوفی ١٢٨٩ هق / ١٨٧٢م).

وكلّ من هؤلاء كتب في ردّ الشبهة مقالاً ذكروا في *الذريعة* (ج ٨، ص٢٢٨ـ ٢٢٩). وكلّها موجودة.

ثمّ المفتي مير محمّد عباسي التستري اللكهنوي (المتوفی ١٣٠٦ هق / ١٨٨٨م) كما في *التجليات*.[١]

شرح الأصول و الجمل من مهمات العلم و العمل:

ألّفه و أهداه لولد شمس الدّين صاحب الديوان. أتیٰ فيه علیٰ جميع

١. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٥.

ألفاظ الرئيس ابن‌سينا و مزج ما التقطه من كتب الحكماء و من شرح نصير الدّين الطوسي و ما استنبطه بفكره مزجاً غير مميّز فصار كتاباً كالشرح للإشارات و سماه شرح *الأصول و الجمل*... .[١]

توجد منه نسخة في انديا افيس: ٤٨٤ (الفهرس: ص ١٣٥) و مكتبة لعله لي كما ذكره القنواتي و نسخة بمكتبة حاجي خليفة بإسطنبول.

الفرق بين الربانيين و القرائين:

و هناك رسالة تنتسب إلىٰ ابن‌كمونة أيضاً و هي في بيان الاختلاف بين هاتين الفرقتين من فرق اليهود. كتب باللغة العربية و بالخطّ العبري كما فعل ذلك في رسالة *التنقيح*. و هي ٦٧٩ هـ ق / ١٢٨٠م كما يظهر من النسخة الفريدة من هذه الرسالة الموجودة في برلين في مجموعة مع رسالة *التنقيح* و المكتوبة كلّها في سنة ٦٥١ سلوكية / ١٣٤١م[٢] و قد استخرج هـ. هرشفلد هذه النسخة و طبعها في مجموعة منتخبات عربية بالخط العبري في لندن في ١٨٩٢م في صفحات ٦٩ ـ ١٠٣ من المجموعة.

و لا يستبعد أن يكون مؤلّف هذه الرسالة و مؤلّف رسالة *التنقيح* واحداً و أنّه ألّفها في ٦٧٩ هـ ق / ١٢٨٠م باللغة العربية وكتبها بالخطّ

١. كشف الظنون، ج ١، حرف الالف تحت عنوان «الاشارات»؛ الذريعة، ج ٢، ص ٩٧؛ ج ١٣، ص ٩٤.

2. M. Steinschneider, *Verzeichniss der hebraeischen handschriften der K. Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1897).

العبري. ثمّ نقلت *رسالة التنقيح* إلى الخط العربي و زيد عليها اضافات إسلامية، و لم تنقل هذه الرسالة إلى الخط العربي لعدم الفائدة من نقلها إذ ذاك.

و قال مؤلّف *التنقيح* في البند ١٥٥: انّ الربانيين من اليهود هم الذين كانوا يسمّون قديماً بالفريسيين وكانوا يقولون بالرجاء و القيامة و الملائكة و الروح و أن معارضيهم يسمّون بالصدوقيين و هم الذين ينكرون كلّ هذه المفاهيم. و قد ذكرت في التعليق على البند «١٥٥: ٧ـ٨» كلام بولس الرسول الذي يظهر منه كونه من الفريسيين، وكلام صاحب *التنقيح* الذي ينسب فيه الصدوقيين إلى الزندقة، و قلت: انّ المفهوم من الزندقة هو الانحراف عن الظاهر نحو تفسير النصوص المقدسة وهذا ينطبق على الفريسيين أكثر من الصدوقيين الذين هم اليهود القدامى و الحرفيين الآخذين بظاهر الحديث كما هو الحال في السلف الصالح من المسلمين. و الفريسيين مثلهم مثل المعتزلة في الإسلام فهم متأثرون إلىٰ حدّ بعيد بالفلسفة الغنوصية الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية.

فإذا كانت كلمة «الربانيين» كبديل لكمة «الفريسيين» أكثر ملائمة لهم لا يبعد أن تكون كلمة «القرائين» بمعنى المتشبثين بالقراءة أو بظاهر النصوص، و تكون إسماً جديداً للصدوقيين اختارها لهم أعداؤهم من

الفريسيين.

قال الشهرستاني: الربانيون كالمعتزلة فينا و القراؤون كالمجبرة والمشبهة.[1]

و يظهر أنّ مؤلّف *التنقيح* أراد بتأليف رسالة *الفرق بين الربانيين و القرائين* أن يثبت أنّ ما أخذه هو و سلفه ابن‌ميمون من المفاهيم الفلسفية و أدخلاه في اليهودية هي من صميم الدّين اليهودي، و لذلك يدافع عن الفريسيين و ينسب المتزمتين من الصدوقيين إلى الزندقة. و ذلك لأن الصدوقيين كانوا يتمسكون بالسنة و يعارضون بشدة كلّ تجديد و إدخال للعناصر الفلسفية في الدّين.

الكاشف:

رسالة في المنطق و الفلسفة في حدود الخمسة والثمانين ألف كلمة.

أوّله: «قال العبد... ابن‌كمونة: الحمد للّه تعالىٰ... و أن يصلى علىٰ من بالملأ الأعلىٰ...بعد فقد اتفق أرباب العقائد العقلية و الديانات النقلية أنّ الإيمان باللّه واليوم الآخر وعمل الصالحات هو غاية الكمالات... و لما كان الأمير الكبير... دولتشاه بن الأمير سيف الدّين سنجر الصاحبي... ممن اطلع على شرف هذا العلم... التمس مني تصنيف كتاب فيه برسمه.

---

١. الشهرستاني، الملل و النحل، ط. الكيلاني، مصر، ١٩٦١م، ج ١، ص ٢١٢.

فعملت هذا الكتاب في أثناء ما قد ألجئت إليه من ملابسة الأمور الدينية والشواغل الدنيوية... وقد جعلته سبعة أبواب في كلّ باب سبعة فصول...».

والأبواب السبعة هي:

١. المنطق
٢. الأمور العامة
٣. الأعراض
٤. الأجسام
٥. النفوس
٦. العقول
٧. واجب الوجود

ذكر هذا الكتاب بعنوان *فلسفة ابن كمونة* في *الذريعة* (ج١٦، ص ٣٠٥) ـ نسخة منه ناقصة الآخر من القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد توجد في مكتبة المجلس بطهران تحت رقم ٥٣٨٣ في ١٠٧ ورقة كلّ صفحة منها ٢١ سطراً. وعليها توقيع الشيخ البهائي العاملي (المتوفى ١٠٣١ هـ ق / ١٦٢١م) وهي ناقصة تنتهي إلى الفصل الثالث من الباب السادس وعندي منها نسخة فوتوغرافية.

ـ ونسخة أخرىٰ في مكتبة المجلس بطهران أيضاً تحت رقم ٣٨٥٣

وهي كاملة كتبت في القرن ١١ هـ ق /١٧م في ٤١٨ صفحة وكلّ صفحة في ١٧ سطراً وفيها أوراق غير منتظمة الترتيب.

ـ ونسخة ثالثة في المكتبة المركزية لجامعة طهران وهي أيضاً كاملة. ذكروا في فهرس المكتبة ج ٣ص ٢٦٥، لكن لم يعرف هناك إسم الكتاب وسمّيت *فلسفة ابن‌كمونة*. استنسخت عن النسخة الثانية بالمجلس. وبما أن المجلّد لهذه النسخة قد أفسد ترتيب الصفحات. فقد سرى عدم الترتيب إلىٰ نسخة الجامعة المستنسخة عنها. ولم يعرف ذلك لا الناسخ ولا كاتب الفهرس.

اللمعة الجوينية في الحكمة العلمية و العملية:

قسم الكتاب علىٰ جملتين وكلّ جملة علىٰ بابين وكلّ باب علىٰ خمسة فصول، الجملة الأولى: في العلم، الباب الأوّل في إثبات مدبّر العالم. كتبه بأمر العالم الفاضل شمس الدّين محمّد المؤمن القزويني ليصحبه عند عودته من بغداد برسم خزانة الصاحب شمس الدّين محمّد بن الصاحب بهاء الدّين محمّد الجويني. والنسخة بخط ابن‌كمونة وفيها أنّه فرغ من تأليفه ٦٧٩ هلالية هجرية وهي في الخزانة الغروية في النجف.[١]

ونسخة تحت رقم ٤١٨ في المكتبة المركزية لجامعة طهران نسخت في

١. الذريعة، ج ١١، ص ١٣١؛ ج ١٨، ص ٣٥١.

١٢٨٤هق / ١٨٦٧م و نسخة أُخرىٰ في المكتبة الرضوية بخراسان ذكر في فهرسها (ج ٤، ص ٢٣١). و نسخة في المجلس تحت رقم ٥٩٥ بطهران.

انتخب منه أبي جمهور الأحسائي كتابه *الدرة المستخرجة من اللمعة* ظاهراً.[١]

المطالب المهمة من علم الحكمة:

رسالة في سبعة آلاف كلمة تقريباً.

أوّله «الحمد للّه... و آله و صحبه أجمعين. و بعد فهذا... و سمّيته بالمطالب المهمة من علم الحكمة لمطابقة اسمه لمعناه. و رتبته علىٰ سبعة فصول، يشتمل كلّ منها علىٰ سبعة أبحاث، مقدماً علىٰ ذكر الفصول بيان أبحاث العقل لطلب العلم و السعي... لا شك أن الغرض الأقصىٰ من كلّ حركة إرادية و بوجه قصدي إنّما هو أحد أمرين، امّا تحصيل لذة أو دفع ألم...».

توجد نسخته بخطّ المؤلّف في المكتبة الغروية رآها مؤلّف *الذريعة* (ج ٢١، ص ١٤١). و قد استنسخ عنها الشيخ محمّد السماوي (المتوفى ١٣٧٠ هق / ١٩٥٠م) نسخة بخطه جميلها ضمن مجموعة مؤلّفات ابن‌كمونة. قال فيها: ان ابن‌كمونة فرغ من تأليفه للكتاب في شعبان.

---

١. الذريعة، ج ٨، ص ٨٩.

و توجد نسخة أخرىٰ في المكتبة الرضوية في ١٢ ورقة ٢٥ × ١٨ سم. كلّ صفحة ٢١ سطراً وكتبت في ٩٠١هق /١٤٩٦م كما في فهرسها (ج ٤ ص ٢٣٥) و قد كتب علىٰ ظهرها: أن ابن‌كمونة صار إمامياً و مات عليه.

و أمّا فهرست الفصول السبعة فهي:

١. المنطق، ٢. الأمور العامة، ٣. أحكام الممكن، ٤. أحكام الواجب، ٥. الأعراض، ٦. الجواهر المادية، ٧. الجواهر المجردة.

مغالطات ابن‌كمونة:

مجموعة من المغالطات الرياضية و المنطقية، سمّيت في نسختي المجلس تحت رقم ٣٥٨٠ و ٣٨٥٠ بطهران بـ*فوائد ابن‌كمونة* و ذكروا في *الذريعة* (ج ١٦، ص ٣١٨) و قد ألّف فلاسفة ايران في حلّ بعض هذه المغالطات رسائل مستقلة. و مثال ذلك:

١. شبهة الاستلزام:

وهي ما قيل في مقدمتها: «إذا لم يكن وجود الشيء مستلزماً لرفع أمر واقعي في نفس الأمر، لابدّ أن يكون موجوداً، إذ لو كان معدوماً في نفس الأمر لكان وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعي....». و قد كتب في حلّها عدة من العلماء منهم:

ـ الداماد مير محمّد باقر (م ١٠٤٠هـق / ١٦٣٠م) والنسخة في مكتبة الرضوي.

ـ ملّا مراد التفرشي (المتوفى ١٠٥١ هـق / ١٦٤١م) (*الذريعة*، ج ٢، ص ٤٠٨؛ ج ٧، ص ٦٩؛ ج ١٣، ص ٢٥).

ـ سلطان العلماء حسين بن محمّد (م ١٠٦٤ هـق / ١٦٥٣م).

ـ محمّد باقر السبزواري (م ١٠٩٠ هـق / ١٦٧٩م).

ـ آقا رضي القزويني (المتوفى ١٠٩٦ هـق / ١٦٨٤م). نسخة منه بمكتبة كرماني بكلّية الآداب بطهران. الرسالة الرابعة عشر من مجموعة رقم ٢١٦.

ـ آقا حسين الخوانساري (المتوفى ١٠٩٨ هـق / ١٦٨٦م). نسخة منه بمكتبة مولانا بتبريز (*الذريعة*، ج ١٣، ص ٢٥).

ـ مدقّق الشيرواني (م ١٠٩٨ هـق / ١٦٨٦م) نسخة منه بمكتبة الرضوي.

ـ ميرزا رفيع النائيني (م ١٠٩٩ هـق / ١٦٨٧م).

ـ حاج محمّد ابراهيم الكلباسي (م ١٣١٥هـق / ١٨٩٧م).

ـ قاضي عبدالنبي الاحمد نگري في جامع *العلوم*.

٢. شبهة الجذر الأصم:

وهي، إذا قال أحد: كلّ كلامي اليوم كاذب يلزم من صدقه كذبه و من كذبه صدقه. فهو كاذب صادق معاً.

وقد جاء مثل هذه الشبهة في المناظرة مع المانويين في كتاب *الانتصار* لابن‌الخياط [١] (المتوفى ٣٠٠هـ ق / ٩١٢م).

وقد كتب في حلّ هذه الشبهة رسائل لعدة أشخاص منهم:

ـ الدشتكي صدر الدّين الشيرازي (المتوفى ٩٠٣ هـ ق / ١٤٩٧م) والنسخة في مكتبة التقوي ـ انتقل إلى المجلس بطهران (*الذريعة*، ج ٥، ص ٩٢).

ـ الدواني جلال الدّين (المتوفى ٩٠٨ هـ ق / ١٥٠٢م) توجد نسخته في مجموعة التقوي (*الذريعة* ج ٥، ص ٩٢؛ ج ٧، ص ٧٦ و ٧٧).

ـ الخفري محمّد بن أحمد (المتوفى ٩٤٢ هـ ق / ١٥٣٥م). اسمه حسرة *الفضلاء*. نسخته في مكتبة الخوانساري في النجف (*الذريعة*، ج ٧، ص ١٣).

ـ ملّا مراد التفرشي (المتوفى ١٠٥١ هـ ق / ١٦٤١م)

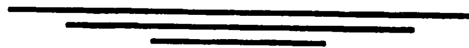
---

١. أبوالحسين الخياط، الانتصار فى الرد علىٰ ابن الراوندي الملحد، ط. نيبرك، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٣٠.

(*الذريعة*، ج ٢، ص ٤٠١؛ ج ٧، ص ٦٩).

ـ حسين الخوانساري المذكور. ونسخته: هي الرسالة الثامنة ضمن مجموعة رقم ٢١٦ كرماني أدبيات بطهران (*الفهرس*، ص ٣٥ و ص ٨٢).

ـ محمّد باقر السبزواري. نسختان منه في نفس المجموعة رقم ٢١٦ كرماني بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بطهران (*الفهرس*، ص ٣٥ و ص ٨٢).



فنرى ان شبهة التوحيد شبهة ثنوية.

وشبهة الجذر الأصّم شبهة مانوية.

وامّا شبهة الاستلزام فقال ابن‌كمونة في رسالة له كتبها إلى الخواجة نصير الدّين: إن الشبهة لدبيران القزويني.

فيظهران الشبهات كلّها منسوبة إلىٰ ابن‌كمونة وليست له.

فما سبب انتساب هذه الشبهات إليه؟ ولعله بعد اشتهاره بتأليف كتاب ضدّ الدّين عرف بمضادته للدين فنسب إليه كلّ شبهة مجهولة كما نرىٰ مثل ذلك في الرباعيات المنسوبة إلىٰ خيام.

تنقيح الأبحاث للملل الثلاث

إسم الكتاب:

قال المؤلّف في ديباجة الكتاب: «عملت هذه المقالة في تـنقيح *الأبـحاث للملل الثلاث*...» ولذلك اشتهر بهذا الإسم. وقد حذف بعض المترجمين لأحوال المؤلّف كلمة «التنقيح» من أوّله فسماه «الأبحاث...» وسماه جلبي في *كشف الظنون* بـ *تنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث* وقـال معاصر ابن‌كمونة عبدالرزاق بن الفوطي البغدادي (المتوفى ٧٢٣ هـ ق / ١٣٢٣م) في حوادث سنة ٦٨٣ هـ ق من كتابه *الحوادث الجامعة للمائة السابعة* ما نصه:

«**سنة ٦٨٣**: وفيها اشتهر ببغداد أنّ عـزّ الدّولة ابـن‌كمونة اليهـودي صنّف كتابا سماه *الأبحاث عن الملل الثلاث* تعرض فيه بذكر النـبوّات، وقال ما نعوذ باللّه من ذكره. فثار العوام وهاجوا لكبس داره وقـتله. فركب الأمير تمسكاي، شحنة العراق، ومجد الدّين ابن‌الأثـير، وجمـاعة الحكام إلى المدرسة المستنصرية واستدعوا قاضي القـضاة والمـدرسين لتحقيق هذا. وطلبوا ابن‌كمونة فاختفى واتفق ذلك اليوم يـوم الجـمعة. فركب قاضي القضاة للصلاة فمنعه العوام، فعاد إلى المستنصرية فـخرج ابن‌الأثير ليسكن العوام فأسمعوه قـبيح الكـلام ونسـبوه إلى التـعصب

لابن‌كمونة و الذب عنه. فأمر الشحنة بالنداء في بغداد بالمباكرة في غد إلىٰ ظاهر السور لاحراق ابن‌كمونة. فسكن العوام و لم تجد بعد ذلك له ذكر. و أمّا ابن‌كمونة فإنّه وضع في صندوق مجلد و حمل إلى الحلّة وكان ولده كاتباً بها. فأقام أياماً و توفي هناك».[1]

سبب تأليف الكتاب و تأريخه:

قال المؤلّف في ديباجة الكتاب (البند ٢): «قد جرت مفاوضات اقتضت أن عملت هذه المقالة في *تنقيح الأبحاث للملل الثلاث* أعني ملّة اليهود و ملّة النصارىٰ و ملّة المسلمين...».

فما كانت هذه المفاوضات التي جرت و أدّت إلىٰ تأليف مثل هذا الكتاب؟

لا علم لنا بجزئيات الحوادث لنأتي بالجواب الواضح، لكن لعلّ ما بقي لنا في التواريخ و قد ذكرت بعضه في ص ٣ـ٦ تحت عنوان «عصر المؤلّف» ـ يلقي بعض الضوء علىٰ هذه المسألة في أثناء الثورة ضدّ ابن‌كمونة كان تمسكاي المغولي حاكماً على العراق و مجد الدّين ابن‌الأثير صاحب ديوانه و مهذب الدّولة نصر بن الماشعيري نائب الحكومة ببغداد، و عداء ابن‌الأثير مع آل شمس الدّين صاحب الديوان المقتول بيد

---

١. ابن‌الفوطي، الحوادث الجامعة و التجارب النافعة في المائة السابعة، ص ٤٤١.

أرغون و ولائه لليهود معروف. و هؤلاء الثلاثة هم الذين أنقذوا ابن‌كمونة من مصير أسود بيد العوام كما مرّ عن ابن‌الفوطي في ص ٢٨.

فلعل حريّة المناقشات الدينية بعد زوال الخلافة و كبح جماح المتزمتين من الفقهاء و أهل الحسبة شجّع كبار اليهود على القيام بدعايات دينية كما استفاد علماء الشيعة من تلك الحريّة لبّث دعاية مذهبهم. و قد فعل ذلك رجل من آل‌طاووس في الحلة كذلك استفاد رجال الفلسفة مثل الخواجة نصير الدّين الطوسي و تلاميذه في نشر الفلسفة و الدفاع بصراحة عن النظريّات السيناويّة ضدّ تزمت فخر الدّين الرازي و سلفه الغزالي. و دليل آخر علىٰ وجود مثل هذه الحرّية بعد سقوط بغداد بيد المغول هو طرح شبهات في إثبات الواجب علىٰ بساط البحث بقلم نجم الدّين دبيران القزويني[1] و شبهات أخرىٰ في التوحيد نسبت إلىٰ تلميذه ابن‌كمونة[2] و شبهات الحادية أخرىٰ جمعها الحسين بن الوليد الإسماعيلي و أجاب عنها[3] فلا يبعد أن يكون عطف الأمراء المغول على اليهود و اعتمادهم عليهم، جعلاهم يستفيدون من هذه الحريّة كذلك.

---

١. راجع عنوان: «استاذ ابن‌كمونة» في هذه المقدّمة.
٢. راجع «شبهة ابن‌كمونة» تحت عنوان «آثار ابن‌كمونة» في هذه المقدّمة.
٣. الحسين بن الوليد (المتوفى ٦٦٧ هـ ق / ١٢٦٨م)، الايضاح و البيان، المسألة ١١ و ١٧ (راجع فهرسة مجدوع، ط. طهران، ١٩٦٦م، اخراج علي‌نقي منزوي، ص ٢١٤.

وعلىٰ أيّ حال فانّ *تنقيح الأبحاث* ألّف في بيئة كهذه. وقد تمّ تأليفه في جمادى الآخرة سنة ٦٧٩هق أي تشرين الأوّل ١٢٨٠م كما جاء في آخر نسخة برلين بما هذا نصه: «نجز تصنيف ذلك في جمادى الآخرة من سنة تسع وسبعين وستمائة هجرية هلالية والسلام».[١]

الاضافات والتغييرات في بعض نسخ التنقيح:

ولكن الحرّية الدينية المشار إليها لم تطل مدّتها، فإسلام تكودار (أحمد) (٦٨٠ ـ ٦٨٣هق / ١٢٨١ ـ ١٢٨٤م) أرجع بعض القوّة إلىٰ رجال الدّين من أهل السنة وأجبر اليهود على التراجع. ولعلّ ما يرىٰ من بعض الاضافات في الباب الرابع من *التنقيح* وهو الباب الخاص بالإسلام قد زيد في هاتين السنتين من عهد تكودار أو بعدها للتخفيف من شدة تجريحها لعواطف المسلمين. فإنّ الاضافات هذه كلّها تأييدات للإسلام، وهي لا توجد إلّا في النسخ الإسلامية من الكتاب وهى نسخ إسطنبول وطهران وبغداد ولا توجد شيء منها في النسختين العبريتي الكتابة ولا في نسخة انكليكا العربية الكتابة لأن كاتبها مسيحي. ويوجد مثل هذا الخلاف بين نسخ الكتاب في أماكن أخرىٰ. ففي النسخ الإسلامية، في البندين ٢٤٢ و ٢٨٥ مثلاً عند الدفاع عن نظر المسلمين يضيف الجواب

١. راجع (ص ٣ـ٦ و ١٨ ـ ٢٠ و ٨٠) من هذه المقدّمة وتنقيح الأبحاث، ط. برلمان، ١٩٦٧م، ص ١١٠.

إلىٰ نفسه بقوله: «أجبت» بينما يضيفها في النسخ الأخرىٰ إلىٰ مجهول فيقول «أجيب» و في البند ٢٧٠ عند دفع الجرح عن اليهود يقول «فممنوع» وجاء في النسخ الإسلامية «فممنوع عندهم» أي عند اليهود. و في البند ٢٦٩ يبدء الردّ على المسلمين بقوله: «و أقول» و جاء في النسخ الإسلامية «و أورد عليه....» فكأنما يريد أن يبرىء نفسه منها.

وللاطلاع علىٰ هذه الزيادات الخاصة بالنسخ الإسلامية، راجع التعليق على البنود ٢١٢، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠ (ثلاثة موارد)، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥.

ولكن يظهر أنّ هذه الاضافات والتعديلات في عهد أحمد تكودار لم تعط النتيجة المطلوبة. فبعد سقوطه أي بعد أربع سنين من تأليف الكتاب ثار العوام ببغداد ضدّ من نسب الكتاب إليه و هو ابن‌كمونة و حدث ما ذكر في ص ٤ اللهم إلّا أن نقول بأن الاضافات زيدت بيد كتاب مسلمين و هذا بعيد.

أسلوب الكتاب:

آ. أسلوبه في الاستدلال و التشكيك:

وعد المؤلّف في ديباجة الكتاب (البند ٣) أن لا يتعرض لترجيح ملّة علىٰ أخرىٰ، و بالفعل حاول أن يتظاهر بعدم الانحياز عند التعريف بالأديان

الثلاثة فهو علىٰ خلاف أكثر المتكلّمين لا يقسوا علىٰ معارضه ولا يتبرم بمناقشته، بل يفسح المجال واسعاً للجدل. وليس في استدلالاته تلك القطعية الموجودة عند المتكلّمين. ويبتدىء جمله غالباً بقوله: ولعله كذا.... أو: ويمكن أن يقال كذا.... أو: ولا يبعد أن يقال.... أو: وربما حصل الإيمان.... بل وربّما أورد شكوكاً جديدة حتّى عند بيانه لعقايد اليهود. ولذلك نرى ابن‌المحرومة المسيحي الذي ردّ على *التنقيح* أخذ عليه ذلك الأسلوب والشك في عدة مواضع، منها:

عند قول المصنّف: «لعله لتثبيت المعجزة[١]...» فقال ابن‌المحرومة: فيه اشعار على الشك[٢] وفي التعليق على البند «١٥٢: ٢٢» علىٰ عبارة *التنقيح*: «وعسىٰ ما زادوه أنّه كان بوحي من اللّه»، قال ابن‌المحرومة: لوكان المصنّف متيقناً لما قال عسى .... [٣]

هذا ولكن بيئة المؤلّف اليهودية قد يجعل نوع مناقشته للقضايا تختلف فأنّه حين يذكر أدلّة المسلمين والمسيحيين يذكر لهم أدلّة تافهة فيجيب عنها بأقوىٰ منها. وحين يأتي معتقدات اليهود يفصّل فيها ثمّ يورد عليها اعتراضات طفيفة. وهو في كلا الحالتين يحاول أن يتظاهر بعدم الانحياز.

---

١. تنقيح الأبحاث ـ البند ١٢٨.
٢. الحاشية رقم ٤٣ من الملحق الأوّل نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ١٦.
٣. ملحق نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ٢١.

قال ابن المحرومة عند التعليق علىٰ ما نقل في *التنقيح* من أقوال الفرق المختلفة للنصارى في كيفية اتّحاد الثالوث ما نصه: «انّ قول المصنّف في أوائل الكتاب: "ولم أقل في شيء من ذلك مع الهوىٰ"[١] قد انتفض مراراً.... وبما هو ذا أقوله الآن: وهو أن من جملة ميله مع الهوىٰ أنّه، عند كلامه عند اليهود، ما عرج علىٰ ذكر فرقهم وهاهنا قد ذكر فرقة فرقه من النصارىٰ علىٰ حدة. ومن ميله مع الهوىٰ أيضاً أنّه لمّا تكلّم على اليهود لم يفرد الأجوبة عن الردود، لكنّه ذكر الاعتراض ثمّ أجاب عنه في الحال. وفي ملّة النصارىٰ ذكر الاعتراضات على التوالي، ولم يجب عن شيء منها حتّى استوفى الجميع. وأظنه أراد بذلك المبالغة في التشنيع...».[٢]

وقال ابن المحرومة أيضاً عند مناقشة مؤلّف *التنقيح* لأفعال ايشوع الناسوتية في البند ١٨٣ ـ ١٨٤ ما يلي:

«واعلم أنّ المصنّف سلك في هذا الكتاب طريق التعصب لليهود والتعصب على النصارىٰ حتّى أنّه لقلة إنصافه حرّف كلام الإنجيل الذي نقله في هذا الكتاب وزاد عليه تارة ونقص منه تارة أخرىٰ كلّ ذلك مبالغة في التشنيع على النصارىٰ وسوق كلامهم إلىٰ الباطل بالحيل السوفسطائية».[٣]

---

١. التنقيح ــ البند ٣. ٢. ملحق نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ٢٦.
٣. نفس المصدر، ص ٢٨.

وعلىٰ أيّ حال فإنّ مؤلّف *التنقيح* قد أثار عواطف المسلمين والمسيحيين في حياته وبعد مماته. فقد قام بالردّ عليه من المسلمين بعد عشر سنوات من موته رجل يعرف بمظفر الدّين ابن الساعاتي (المتوفى ٦٩٤هق /١٢٩٥م) ثمّ المارديني (المتوفى ٧٨٨هق /١٣٨٦م) وغيرهما. ومن المسيحيين ابن المحرومة في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد.

ومع هذا فإن المؤلّف وإن لم يتمكن من حفظ الموازنة وعدم الانحياز، ولكن محاولته للتظاهر بعدم الانحياز، تعطي للكتاب قيمته التأريخية في علم الأديان المقارن.

ب. أسلوبه في اللغة العربية:

قال المؤلّف في آخر البند ٢١٨ أنّه يعرف العربية ولكن لا بقدر ما يمكّنه من تمييز الفصاحة فيها وبلوغه حدّ الإعجاز. ومع ذلك فانا نراه في *التنقيح* لم يراع القواعد النحوية كثيراً بل ولا حتّى القواعد الصرفية أحياناً. فهل انّ ذلك كان تعمداً منه للكتابة باللغة العامية الدارجة في زمانه ببغداد؟ أو لأن بيئته اليهودية جعلته بعيداً عن العربية وفي بعض الأحوال مشبعاً بالروح العبرية؟ ونحن نرىٰ مثل ذلك عند كثير من علماء اليهود مثل يحيى بن يوسف الأندلسي في كتابه *الهداية إلى فرائض*

القلوب فهذا يعترف و يقول: «و شعرت من نفسي بالتقصير.... لتخلّفي....و جهلي بفصيح لغة العرب».[١]

وكذلك ابن ميمون (٥٣٠ هـ ق / ١١٣٥ م ــ ٦٠٣ هـ ق / ١٢٠٤ م) الذي لم يعن بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة العربية عناية كافية. و تشتمل عباراته علىٰ ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر و الأندلس (اذاك).[٢]

و علىٰ أيّ حال فان كتابات علماء اليهود العربية في القرون الوسطىٰ ما كانت متأثرة بأساليب *القرآن* التي كان لها أثر قوي علىٰ كتابات المسلمين الذين كانوا ينشأون علىٰ دراسته و يدربون علىٰ حفظ آياته منذ نعومة أظفارهم.

و هكذا كان أسلوب مؤلّف *تنقيح الأبحاث* فهو يكتب كما يتلفظ العامة لا في العراق بل في سوريا و فلسطين، فيكتب مثلاً «بعن» بدلاً من «بعد» و «قروان» بدلاً من «قرآن» و يبدل هاء الضمير الغائب ياء خفيفة أو ألفاً ممالة، فيكتب «مثلي» بدلاً من «مثله» و «رونقي» بدلاً من «رونقه». و لعلّ هذا حصل من تغيير خط الكتاب من العبرية إلى العربية.

---

١. يحيى بن يوسف الأندلسي، الهداية إلىٰ فرائض القلوب، ط. بريل، ١٩٠٧ ـ ١٩١١م، ص ٢٣.

٢. إسرائيل ولفنسون (أبوذويب)، موسى بن ميمون و أحواله، ط. القاهرة، ١٣٥٥ هـ.ق.

و هذا مما تجعلنا نشكك في إسناد الكتاب رأساً إلىٰ ابن‌كمونة كما سنرى ذلك من بعد.

إسناد الكتاب إلىٰ ابن‌كمونة:

١. ليس في ديباجة الكتاب إسم المؤلّف، مع أن ابن‌كمونة قد صرّح باسمه في أكثر تأليفاته الكبيرة. و لكن هذا لا يمنع من نسبة الكتاب إليه لأنّه في بعض رسائله الصغرىٰ و مغالطاته لم يذكر إسمه.

٢. شك القدماء ممن نسبوا الكتاب إلىٰ ابن‌كمونة في صحة نسبته إليه وحتّى أن بعض الذين ردّوا عليه صرّحوا بأنّهم انّما يردون على *التنقيح* لا علىٰ ابن‌كمونة المنسوب إليه الكتاب:

آ. إنّ أقدم من نسب الكتاب إلىٰ ابن‌كمونة هو معاصره و مواطنه ابن‌الفوطي البغدادي إذ يقول متحفظاً: أشتهر هناك أنّ الكتاب لابن‌كمونة (راجع ص ٢٨ المنقول عن *الحوادث الجامعة* ص ٤٤١) و بهذا يظهر شكّه في صحة نسبته إليه.

ب. الرّاد المسلم علىٰ ابن‌كمونة الذي توجد نسخته عندي يقول في أوّل ردّه: بعد ما تأملت في الرسالة المنسوبة إلى الحكيم الفاضل عزّ الدّولة سعد بن منصور كمونة في تنقيح *الأبحاث* ... .[١] في حين

١. النسخة الفوتوغرافية لمخطوطة المكتبة الحميدية رقم ١٤٤٧، ص ١.

أن الرّاد المسيحي وهو ابن‌المحرومة لا يشك في نسبة الكتاب إلىٰ ابن‌كمونة ولذلك يتعجب ويقول: انّ المصنّف قد جعل الدعاوي المجردة والتحكمات الباردة دأبه وديدنه في هذا الكتاب بخلاف المعهود منه في مصنّفاته الحكمية، لأنّه تابع فيها نهاه. وفي هذا الكتاب تابع هواه. ولهذا ساء بسبب هذا الكتاب مآله بعد ما حسن بتلك الكتب حاله (الحاشية رقم ٢٧ علىٰ ورقة ٥٨ ب)[١] ويظهر من هذا أنّ ابن‌المحرومة كان قد درس كتب ابن‌كمونة وظهر له عدم ملائمة أسلوب *التنقيح* لها بتاتاً. ولعلّه يقصد بالكتب التي حسّنت حال ابن‌كمونة *الكاشف* الذي ألّفه لآل السنجري و*اللمعة* الذي ألّفه لآل الجويني.

٣. وأكثر ما يبعد الظن بأنّ ابن‌كمونة هو المؤلّف المباشر *لتنقيح الأبحاث* هو أسلوبه اللغوي. فالكتاب مشحون بأغلاط لغوية، نحوية وحتّى صرفية كما أسلفناه مما يمتنع صدوره عن ابن‌كمونة مؤلّف *الكاشف* و*المطالب المهمة* و*اللمعة الجوينية* وغيرها مما درسته. فأسلوب ابن‌كمونة علىٰ خلاف سائر كتّاب اليهود، لايختلف عن أسلوب المسلمين ويشبه تماماً أسلوب الخواجة الطوسي وفخر الدّين الرازي، فهو أبلغ

---

١. ملحق نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ١٦.

وأسهل حتّى من أسلوب ابن‌سينا أيضاً. ومن درس كتب ابن‌كمونة يقطع بأنّه متضلع بالعربية فلا يقع في أخطاء ملئت بها هذه الرسالة، مع أنّ المصحّح السيّد موسىٰ برلمان قد صحّح كثيراً من أغلاطها وحتّى التي كانت موجودة في جميع النسخ على السواء، والمقطوع بأنّها من أخطاء المؤلّف.

٤. الاختلاف بين الاتجاه الكلامي لمؤلّف *التنقيح* والاتجاه الفلسفي لابن‌كمونة، فنرىٰ ابن‌كمونة في شرح *الأصول و الجمل* ينتصر للاتجاه التعقلي لابن‌سينا ونصير الدّين الطوسي ضدّ فخر الدّين المعروف باتجاهاته التعبديّة المتزمتة[1] وعلىٰ عكسه نرىٰ مؤلّف *التنقيح* يتبع الفخر الرازي في اتجاهاته الكلامية. راجع عنوان «مصادر التنقيح» في هذه المقدّمة.

ونرى ابن‌كمونة في كتابه *الكاشف* يفسّر المعجزة والسحر كتفسير ابن‌سينا والإسماعيلية والشيعة، ومؤلّف *التنقيح* يفسّرها الغزالي والشهرستاني من الأشاعرة المتكلّمين.

وفي مسألة الصور التي يراها الأنبياء، فسّرها ابن‌كمونة مؤلّف *الكاشف* تفسيراً فلسفياً سيناوياً ومؤلّف *التنقيح* فسّرها تفسيراً

١. راجع كشف الظنون للجلبي في مادّة «الإشارات» وكذلك في الذريعة.

دينياً كلامياً.

وفي مسألة تفسير علم الغيب نرىٰ ابن‌كمونة في *الكاشف* يفسره بالاتصال بالعقل الفعال بينما هو في *التنقيح* يفسره بواسطة نزول الملائكة.

٥. المستوى العلمي *للتنقيح* أضعف من مؤلّفات ابن‌كمونة. فنراه يستعمل المصطلحات الفلسفية في غير محلها:

فقد استعمل كلمة «الوجدان» في معنى غير صحيح. وقد تنبه لذلك الرادّ المسيحي عليه وهو ابن‌المحرومة.

وفي القانونين المتناقضين جعل الأسبق ناسخاً. وكذلك لم ينتبه لقانون العام والخاص.

٦. الاختلاف البيّن في أسلوب مقدمة الكتاب والباب الأوّل، وأسلوب سائر أبوابه مما يوجد فكرة اشتراك أكثر من شخص واحد في تأليف الكتاب.

ولكني بعد دراسة سائر كتب ابن‌كمونة لا أشك في اشتراك بعض مضامين هذا الكتاب مع غيره من مؤلّفاته في المرمي والمفهوم وإن اختلف معها في اللفظ والتعبير.

والذي أستنتجه من كلّ هذا هو أن لاشك في تدخّل ابن‌كمونة في تأليف هذه الرسالة بشكل ما. ويمكن أن يفترض أنّ ابن‌كمونة أملاه علىٰ

بعض تلاميذه من اليهود فكتبه التلميذ علىٰ لهجته السورية أو أنّه كان هناك لجنة من تلاميذه اشتركوا في تأليفها تحت رعايته و توجيهاته العلمية. و لعله إلىٰ هذا أشار في مقدمة الرسالة بقوله: «فانّه قد جرت مفاوضات اقتضت أن عملت هذه المقالة».[1]

و قال المؤلّف في الباب الثالث (البند ١٨٢ : ١٣) : «و داوود النبي يقول ...».

إنّ داوود و سليمان يعدان في تأريخ اليهود من الملوك العظام و يوصفان بالحكمة، لما ينسب إليهما من الحكم و الأمثال و المزامير و لا يوصفان بالنبوّة.

وكذلك الحال في آدم ونوح و ابرٰهيم و موسىٰ، فانّهم يوصفون بالآباء المشرّعين لما ينسب إليهم من كتب الشرائع. فلا يوصفون بالأنبياء، لأن النبوّة دون شأن هؤلاء. و يظهر من رسالة بولس إلىٰ أهل رومية (١٢: ٦ ـ ٧) أن النبوّة عند اليهود[2] حتّى في عهد بولس لم تكن أكثر من مهنة كمهنتي التعليم و الوعظ و خدمة كسائر

---

١. تنقيح الأبحاث ـــ البند ٢.

٢. و قال البروفسور ديلي (J. DHEILLY) في *Les Prophétes* ص ١٢ من سلسلة *je sais-je crois*: ان كلمة بروفت تقابلها في العبرية أربع كلمات هي:
١. نبي، و هو الذي يتنبأ. ٢. رواح، و هو المبصر العراف. ٣. هو زاح، و هو المعبر الرائي ٤. علام، و هو الذي يخمن.

الخدمات الكهنونية.[١] و هذا خلاف نظريّة المسلمين و متأخري المسيحيين من تعظيم الأنبياء.

و لما كان صاحب *التنقيح* في مفهومه عن النبوّة متأثراً إلىٰ حدّ بعيد بفكرة المسلمين نراه يوسع من صلاحيات النبي حتّى أنـّه في البند «٧٣ : ٨» شبّهه بقلب العالم متبعاً في ذلك نظريّة الصوفية في «القطب» و الشيعة في «الحجة» و نراه قد أورد في البند ٥٩ إلىٰ ٧٤ الفوائد الخمس عشرة للنبوّة و أكثرها فوائد سياسية اتبع فيها نظريّة الفارابي في النبوّة السياسية و الحكومة الإلٰهية. وكذلك نراه في البند ٨٩ و ١٠١ يقول بنبوّة موسىٰ[٢] و الأنبياء قبله، و في البند ٩٢ يصف آدم أبا البشر و نوحاً و ابرٰهيم و إسحاق و يعقوب بالنبوّة تبعاً للمسلمين و خلافاً لمصطلح اليهود. و هو مع ذلك كلّه يأخذ على المسلمين في البند «٢٥٤ : ١» اختلافهم الأساطير حول سليمان و داوود. و هذا أيضاً مما يؤيد اشتراك أشخاص آخرين مع ابن كمونة في تأليف الكتاب. وكذلك نراه في البند ٩٢ يجعل هابيل خليفة لآدم و يجعل لكلّ من أحفاده إلىٰ نوح صفوة. و في البند

١. و لعل ذلك من الأسباب التي جعلت المسيحيين القدامي يلقبون حواري السيّد المسيح بالرسل و ليس بالأنبياء.

٢. و للفرق بين موسىٰ و الأنبياء. راجع سفر العدد (١٢ : ٦ ـ ٧).

«٩٩ : ٢» جعل يوشع بن نون وصيّاً لموسىٰ. ومـن المـعروف أن كلمتي «خـليفة» و«وصي» مـصطلحان إسـلاميان لا يـوجد في العهدين لهما أثر، وكلّ واحد من الأنبياء هناك مستقل عن الآخر.[١] وكلمة الصفوة أيضاً ترمز إلى الاصطفاء النص من المتقدم للمتأخر وهذا من مـعتقدات الشـيعة كـالوصاية أخـذها مـؤلّف *التـنقيح* وأدخلها في اليهودية. ومثلها حرمة حمل المصحف المذكور في البند ١٥١ أخذها من: لا يمسه إلّا المطهرون (الواقعة ٥٦ : ٧٩).

محتويات الكتاب:

تقع رسالة *التنقيح* في زهاء عشرين ألف كـلمة أو أكـثر بـقليل، وهـي تحتوى علىٰ مقدّمة و أربعة أبـواب. فـالمقدّمة في ذكـر سـبب التأليـف وفهرست مختصر لأبواب الكتاب. وقد ذكر أوّلاً أحوال النبوّات عامة بالإجمال، ثمّ ما يختص بكلّ أمّة. وإنّما قدم اليهود لتقدمهم زماناً. ثمّ ثنى بالنصرانية وختم الكتاب بالمسلمين ووعد بأنّه سيذكر لكلّ أمّة أصول معتقداتها، ويرد فيها بأدلّة أربابها، والمطاعن المـوجّهة إليهـا وأجـوبة المدافعين عنها، وأنـّه سينبه علىٰ مواقع النظر في كلّ مـنها ووعـد بـالإ

---

١. وحتّى أن أسطورة رفع إيليا إلى السماء وإعلام اليشع بـذلك التـي وردت فـي «٢ الملوك ٢» لا دلالة لها علىٰ خلافة اليشع لايليا.

يذهب في شيء من ذلك مع الهوىٰ وإلاّ يرجّح ملّة علىٰ أخرىٰ.

وهو في ديباجة الكتاب علىٰ خلاف أسلوب أكثر المسلمين لم يـذكر إسم النبي محمّد (ص) بصورة صريحة بل اكتفى بعد حمد اللّٰه بالصلاة علىٰ رسوله المصطفى وعلىٰ آله وأصحابه. و«المـصطفى» صـفة عـامة تـقبل الانطباق علىٰ سائر الأنبياء كما هو ظاهر.

وفي **الباب الأوّل:** ذكر تعريفا للنبوّة وعدّها أعلىٰ درجات المعرفة، بعد درجتي الحسّ والتميز والعقل. فكما أنّ الإنسـان لا يـدرك في مـرحـلة الطفولة ما يدركه في مرحلة التميز، وهو في مرحلة التميز لا يـدرك مـا يدركه في مرحلة العقل، كذلك هو في مرحلة العقل لا يدرك ما يدركه في مرحلة النبوّة. ثمّ ذكر خواص النبوّة وهي ثلاث:

١. قوّة النفس بحيث يمكن النبي من التأثير. في الجـوهر والعـرض والمادة والصورة لغيرها.

٢. قوّة النظر وشدة الاستعداد لقبول العلوم من مفيضها.

٣. الاطلاع على المغيبات في النوم أو اليقظة.

وقد قسّم الأنبياء بناء علىٰ هذه الخصائص إلىٰ أقسام: فمنهم من يجمع الخواص الثلاث، قوياً أو ضعيفاً. ومنهم من له خاصتان أو واحدة.

ثمّ ذكر الآراء الثلاثة في النبوّة وهـي: اخـتيار مـن اللّـه أو ريـاضة وكسب، أو هما معاً؟

ثمّ ذكر أقسام الوحي الأربعة في النوم واليقظة بواسطة أو بلا واسطة.

ثمّ ذكر الولاية وكونها أقلّ درجة من النبوّة متاخمة لها. وذكر لها درجتين.

ثمّ ذكر المراتب العشر للأنبياء وأقسام الأنبياء فيها.

ثمّ المعجزة وشرائطها الخمسة. ثمّ أورد سبعة شكوك عليها.

ثمّ ذكر خمس عشرة فائدة للنبوّة، جواباً للبراهمة والإشراقيين القائلين بعدم الفائدة للنبوّة مع وجود العقل والإشراق للإنسان. وأكثر هذه الفوائد مبنية علىٰ عدم الاعتماد على العقل البشري.

ثمّ ذكر الشبهات على النبوّة وهي:

١. شبهة أهل الجبر بستة أدلّة.

٢. شبهة البراهمة وهي كفاية العقل البشري عن النبوّة.

٣. مخالفة الشرائع للعقل، ثمّ يرد عليها جميعاً.

وفي الباب الثاني: وهو الخاص باليهود: عدد فيه المعجزات المنسوبة إلى أنبياء بني إسرائيل ودعوتهم إلى الطهارة الظاهرة والباطنة والابتعاد عن النساء. ثمّ يذكر أسماء بعض الأنبياء، وأماكنهم والمصطلحات الدينية لهم وفقا لما جاء عند اليهود وخلافاً لما رواه المسلمون. ثمّ ينسب القول بالثواب الأخروي الدائم والعقاب غير الدائم إلى اليهود. ويبحث عن المعادين الكبير والصغير، ويقول إنّ الثواب والعقاب روحانيان لا

جسمانيان و معلوم أن هذه كلّها نظرات نئو أفلاطونية يلصقها باليهود.

ثمّ يذكر الردود على اليهود، و هي سبعة:

١. عدم تواتر الدّين اليهودي.

٢. عدم تواتر *التوراة*.

٣. التجسيم و التشبيه فيها.

٤. أكاذيب *التوراة* و أساطيرها.

٥. عدم اشتمال *التوراة* على الإيمان بالآخرة.

٦. معجزات اليهود مثل معجزات ذكرها الفرس لزرادشت منقولات غير قطعية.

٧. ان *التوراة* منسوخة. و إثبات النسخ بخمسة أدلّة.

ثمّ يجيب عن كلّ هذه الردود مفصلاً.

و في الباب الثالث: يتعرض لتأريخ المسيحية و ينظر إليها بمنظار يهودي و يورد متن قانون الإيمان و اختلاف اليعاقبة و النساطرة و الملكانية فيه، و ينقل عن كتاب يحيى بن عدي ــ بالواسطة ــ و يذكر الثالوث و أدلّته و أدلّة ضدّه. ثمّ يقول: و أحسن الأدلّة هو عدم الاستدلال و القول بأنّه سرّ و اجلاها هو المقاومة ضدّ الاضطهاد و المشاق الذي تحمّلها المسيحيون.

و في الباب الرابع: يذكر ستّه أدلّة لنبوّة محمّد (ص).

١. التحدي *بالقرآن* و يذكر خمسة عشر نقضاً له و يقول ان الأحسن ما قال فخر الدّين الرازي في *المعالم* من أنّ *القرآن* و إن لم يكن معجزاً لفظاً فهو معجز معناً. لما فيه من المغزي.

٢. اخبار النبي محمّد (ص) عن الغيب، و يعارضه بأمثاله. و يذكر ما جاء في *القرآن* من قصص بني إسرائيل علىٰ خلاف الواقع كنبوّة سليمان.

٣. سائر معجزات النبي محمّد (ص) ينفيها بآيات قرآنية تنكر الإعجاز.

٤. البشارة في الكتب المقدسه. و ينقل عن صاحب *الإفحام* استدلالة علىٰ ذلك مستعيناً بحساب الحروف على الجمل. و اخبار يهودي لمحمّد بنبوّته، و ينقضه بما أخبر به اليهود صاحب الزنج.

٥. إنّ محمّد (ص) خدم البشر أكثر من غيره من الأنبياء و توحيد المسلمين أقوىٰ من توحيد غيرهم.

٦. صفات جمعها النبي محمّد (ص). و بها ختم الكتاب.

مصادر التنقيح

استفاد مؤلّف *التنقيح* أو مؤلّفوه في الباب الأوّل منه من مصنّفات الغزالي و الشهرستاني و فخر الدّين الرازي و ابن‌سينا من فلاسفة المسلمين و من

ابن ميمون. و في الباب الثاني استفاد من *التوراة* و كتب الأحبار و من مؤلّفات ابن ميمون و سموئيل المغربي، ينقل عن نص *التوراة* كثيراً و هذا علىٰ خلاف أكثر الكتاب المسلمين. و في الباب الثالث استفاد من *الأناجيل الأربعة* آراء بولس[1] و لعله نقلها عن رسائله. و ينقل من الشهرستاني و غيره من مؤرخي الأديان، و يظهر أيضاً أنـّه كان علىٰ اتصال بفرق النصارىٰ فيذكر مقارنة لنسخ قانون الإيمان عند بعض فرقهم. و في الباب الرابع استفاد من كتب الكلام و التأريخ للمسلمين و لم يذكر أسماء من استفاد منهم أو من كتبهم الفلسفية بتاتاً. و انّما ذكر أسماء عدد من العلماء نقل عنهم مسائل تاريخية خاصة. و أنا أحاول فيما يلي أن اذكر الذين استفاد مؤلّف *التنقيح* منهم بأي شكل كان، و ذلك حسب حروف الهجاء في أسمائهم:

ابن الجوزي (٥١٠ هق /١١١٦م ــ ٥٩٧ هق / ١٢٠٠م): أبوالفرج عبدالرحمن بن أبي الحسن عليّ بن عبدالله القريشي البغدادي الحنبلي[2] الفقيه الحافظ التميمي البكري. توفى ببغداد. نقل مؤلّف *التنقيح* عن تأريخه و لعله *المنتظم في تأريخ الأمم* قصة المرأة العمياء البغدادية التي كانت

---

١. راجع آخر البند ١٥٥ و آخر البند ١٦٩.

٢. إسماعيل باشا، هدية العارفين فى اسماء المؤلفين، ط. اوفست، طهران، ١٩٥٥م، ج ١، ص ٥٢٠.

تخبر عن المغيبات و ذلك عند بيان أن الأخبار بالغيوب ليس بمعجز، فأصحاب التنجيم و العزائم و معبّري الرؤيا قد يخبرون بذلك.[١]

ابن‌سينا (٣٧٥ هق / ٩٨٠م ـ ٤٢٨ هق / ١٠٣٧م)؛ هو أبوعليّ الحسين بن عبدالله بن سينا. أشهر فلاسفة المسلمين و أعظمهم أثراً. ولد بخرمثين من نواحي بخارا في حكومة آل‌سامان، وحين تمكن الدعاية الإسماعيلية هناك من توجيه الناس نحو علوم الحساب و الهندسة و الفلسفة الإشراقية جعل أسرته تميل نحو التشيع الإسماعيلي فاتخذوا لولدهم حسين هذا معلماً خاصاً للرياضيات و الفلسفة ثمّ تعلم الطب وعالج الأمير نوح بن منصور الساماني فاشتهر بذلك. و مات والده هناك واشتغل هو في الديوان مدّة، ثمّ قصد الأمير قابوس بن وشمكير في جرجان. ولكن قابوس سجن و مات قبل أن يراه ابن‌سينا، و في جرجان اتصل أبوعبيد الجوزجاني بابن‌سينا، فكان تلميذه الوفي مدة خمس وعشرين سنة و هو الذي روى عنه أحواله و هو أقدم من كتب عن ابن‌سينا.

ثمّ انتقل ابن‌سينا من جرجان إلى الري واستوزره أمراء آل‌بويه بالري و همدان و اصفهان، و هم من الشيعة الأثنىٰعشرية الذين تراجعوا

---

١. تنقيح الأبحاث ـ البند ٢٤٩.

نحو الآراء السلفية في عهد الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هق / ١٠٢٢م) والشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هق /١٠٦٧م) حتّى جعلوا الأثنىٰ عشرية أقرب إلىٰ أهل السنة منهم إلى الشيعة السبعية الإسماعيلية وهذا مما جعل ابن‌سينا يتستر بآرائه الحادّة في أكثر كتبه باللغتين العربية والفارسية وقلّما يبوح بها في بعض آثاره *كالرسالة الأضحوية* وبعض أشعاره الفارسية. وحياة ابن‌سينا الشخصية كما حفظها تلميذه الجوزجاني تدلّ علىٰ كونه إسماعيلياً باطنياً فقد كان يجمع بين التدريس والشرب واللهو والغناء والصلاة في أكثر لياليه، والإسماعيلية هم الذين كانوا يؤمنون باللّه دون الظواهر القشرية للدين. ولا يبعد أن يكون لسجنه وطرده من الوزارة علاقة بأفكاره ومذهبه وابن‌سينا مع ذلك كان أديباً شاعراً نقل الجوزجاني بعض مطالع قصائده. وتوجد أشعار عربية وفارسية منسوبة إلىٰ ابن‌سينا، وقد خلط بعضها بأشعار الخيام لقرب مضامينها في الإيمان باللّه والشك في النبوّات. وقد كتب الدكتور محمّد يحيى الهاشمي الحلبي مقالاً بعنوان «ابن‌سينا كرائد لرباعيات خيام».[١]

١. راجع مجلة الدراسات الأدبية، قسم اللغة الفارسية وآدابها، الجامعة اللبنانية، السنة الخامسة، العددين ٣ و ٤، خريف وشتاء ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤م، ص ٣١٧ ـ ٣٣٢.

تصوّف ابن‌سينا:

و آثار الإشراق و التصوّف الذي نشأ عليه ابن‌سينا بـارزه في أكـثر مؤلّفاته.[١] فهو يستعمل كلمات الزهد، و الوجد و الوقت، و سائر الكلمات المشتركة بين التصوّف السنّي و الشيعي في عهده[٢] و يحلّل الظواهر النفسية كالعشق و الشوق و الجذب كما يفسّرها سـائر المـتصوّفين، فـهو إشراقي النشأة و قد تعلّم الفلسفة المشائية، و ليس فيلسوفاً اصطنع التصوّف كـما ظنّ مهرن[٣] و لكن وزارته في بلاط يعارض الإسماعيلية دعاه إلىٰ أن يجرّد الإشراق الإسماعيلي الذي نشأ عليه، من الأفكار الحادة المهدّدة للـنظام الاجتماعي القائم كالاتصال و الاتّحاد و الحلول، و أن ينتقدها مدافعاً عن الفلسفة الأرسطاطالية ذات الاطار الجامد. فان فتح باب الاتصال باللّه لكلّ إنسان، ينفي الحاجة إلى النبوّة، و من ثمّ يؤدي إلىٰ بطلانها كما قال به دعاة إنكار النبوّة (ابن‌الراوندي و ابن‌زكريا الرازي) مـن أتـباع الآراء الهند و فارسية المهدّدة لكيان الخلافة و بلاطات الأمراء المنتمية إليها معاً،

١. راجع: مرقت عزت بالی،الإتجاه الإشراقي في فلسفة ابن‌سينا، ط. بـيروت، ١٩٩٤م، ص ٥٢ـ٧٣، ١٥٤ـ١٨٠.

٢. فهو يستعمل كلمة «العارف» كثيراً بدل كلمة «الولي» التي كانت قليلة الاستعمال عند الشيعة حينئذ. فلم يستعملها ابن‌سينا إلاّ في الفرق بين المعجزة و الكرامة في الإشارات، ص ١٦٨.

٣. راجع: لويس جاردية، ذكرى ابن‌سينا المـقدمات الفـلسفية للـتصوّف السـينوي، ط. القاهرة، ١٩٥٢م، ص ١٨.

والتي كان ابن‌سينا أحد وزرائها. وهذا هو الذي جعل الفارابي وابن‌سينا يحاولان جهدهما للتخفيف من حدّة هذه الأفكار ويعتنقان نوعاً من الإشراق المعتدل لايناقض مفهوم النبوّة في الكتب المقدسة، وذلك ليتمكنا مهما أمكن من الجمع بين الفكرتين الهندية والعربية. فيدعما أنظمة الملوك والأمراء المسلمين المستقلين بصفتهم رؤساء مدن فاضلة وكونهم مؤيدين من عند اللّه.

وهذه النظريّة في النبوّة وإن كانت مرضية للأمراء وملوك البلدان المستقلة إلّا أنّها لم تكن ترض مركز الخلافة وعلماء بغداد، ولذلك نرى الغزالي حينما كان في بغداد يعارضها ويناقضها، ولكنّه في القدس وفي خراسان قد خفف من معارضته وأذعن أخيراً إلىٰ نوع من التصوّف اللطيف في كتابه *المنقذ من الضلال*.

ولقد استفاد ابن‌كمونة في جميع مؤلّفاته من آثار ابن‌سينا، وبواسطته وبواسطة ابن‌ميمون أخذ بالنبوّة الفارابية آخذاً بعين الاعتبار آراء الغزالي التي دحض فيها النبوّة الفارابية السيناوية.

وفي *التنقيح* أورد قطعات من كتاب *النجاة* لابن‌سينا مع حذف بعض عباراتها الحادّة الباطنية (راجع التعليق على البند ٥٢) ولم يذكر إسم الكتاب ولا مؤلّفه.

ابن‌زكريا (٢٥١ هـ ق / ٨٦٥م ـــ ٣١٣ هـ ق / ٩٢٥م): هـو أبـوبكر محمّد بن زكريا بن يحيى الطبيب الرازي أكبر فلاسفة ايران الطبيعيين بعد الإسلام. ولد بالري و تلمّذ لأبي زيد البلخي و أبي العباس الإيرانشهرى و ترأّس مارستان بغداد في عهد المكتفي و المقتدر العباسيين ثمّ رجـع إلى الري حيث مات و هو من أعظم أنـصار نـظريّة اللاهـوت خـلوا عـن النبوّات كاستاذيه و ابن‌الراوندى فهو مع إذعانه الكـامل بـوجود اللّـه يؤكد بصراحة تامّة كذب ما ادعته الأنبياء من الرسـالة، و بـطلان مـا استندت إليه من المعجزات. كتب أبوريحان البـيروني فـهرساً لمـؤلّفات الرازي، طبع بتحقيق بل‌كراوس بباريز ١٩٣٦م، يشتمل علىٰ ١٨٤ كتاباً وعدد الرازي نفسه في رسالته *السيرة الفلسفية* تآليفه فبلغ بهـا حـدود المـائتين و زاد عـليها الدكـتور محـمود نجـم‌آبادي مـا ذكـره القـفطي و ابن‌أبي‌أصيبعه و ابن‌النديم فصارت ٢٧١ عنواناً بقي منها بعض الكتب الطبية كـ*الحاوي* و *الكناش*. و أمّا كـتبه في *الفـلسفة* و في *العـلم الإلـهي* و *حيل المتنبئين* و *مخاريق الأنبياء*، و *الطبّ الروحاني* و *نـقض الأديـان* فلم يبق منها إلّا شـذرات بـقيت ضـمن كـتب الرد عـليها و قـد جمـع بل‌كراوس هذه القطعات باللغتين العربية و الفارسية و طـبعها بـالقاهرة ١٩٣٩م، فى٣١٦ ص، تحت عنوان *رسائل فـلسفية لمـحمّد بـن زكـريا الرازي*. و هو فيلسوف مستقل الرأي، فبينما نرى أسلافه يسندون آراءهم

إلى البراهمة نراه يسند آراءه إلىٰ نفسه. وحينما يندّد بالرياضات الزهديّة المتقشفة، يذكر رهبان الأديرة ومعتكفي المساجد ومرتاضي الهند على السواء وهو عقلي لا يعترف بطريق للمعرفة سوى العقل البشري ومع ذلك فهو يظهر في كتابه *السيرة الفلسفيّة* كعارف متصوّف. وحينما يخاطب في مناظرته أبا حاتم الرازي الإسماعيلي، يعدّ نفسه أفلاطونياً ويعدّ خصمه أرسطاطالياً. وقد كتب ابن ميمون الفيلسوف اليهودي لسموئيل بن تبون وهو مترجم *دلالة الحائرين* من العربية إلى العبرية وأوصاه بأن لا يجهد نفسه في كتاب *الحكمة الآلهية* للرازي، لأن صاحبه لم يكن إلّا طبيباً، وأن لا يجهد نفسه في كتب المنطق عموماً.[١] ولم ينقل عنه صاحب *التنقيح* إلّا في موضعين لبيان أن عدم القدرة علىٰ معارضة عمل إنسان ذي فن خبير به متمّرن عليه لا يدلّ علىٰ كون الفاعل الخبير نبياً. ونقل عن ابن زكريا هذا أنّه رآى إنساناً يتكلّم من ابطه بكلام مفهوم وأي شيء شاء دون أن يعارضه أحد في ذلك. ورآى آخر لم يأكل سبعة وعشرين يوماً ولا يدلّ هذا علىٰ نبوّتهما. ولعلّه أخذها من كتابه *مخاريق الأنبياء* ويظهر من العبارة أنّ صاحب *التنقيح* نقل عن كتاب ابن زكريا مباشرة وليس بالواسطة. راجع البندين ٢٣٦ و ٢٤١.

---

١. الدكتور ولفنسون، موسىٰ بن ميمون و أحواله، ص ٦٣.

ابن‌الكوفي (٢٥٤ هق / ٨٦٨م ــ ٣٤٨ هق / ٩٥٩م): أبـوالحسـن عليّ بن محمّد بن الزبير المولود و المتوفى ببغداد. ذكر في فهارس ابن‌النديم و النجاشي و الطوسي.

نقل صاحب *التنقيح* بواسطة، عن كتابه *منازل مكة* أنّ جـبل فـاران واقع بالحجاز[1] و يظهر أنـّه لم ير الكتاب بنفسه. و قد وقع في *التنقيح* ط. السيّد برلمان خطأ عند النقل عن ابن‌الكوفي هذا فجاء: بـالخطّ الكـوفي بدل: بخطّ ابن‌الكوفي (راجع التعليق على السطر الأخير من بند ٢٦١).

ابن‌ملكا البغدادي (المتوفى ٥٤٧ هق / ١١٥٢م): هو أبوالبركات هبة اللّه بن عليّ بن ملكا البلدي.[2] الطبيب في بلاط المستنجد. كان يهـودياً و أسلم. و هناك عدّة روايات في سبب إسـلامه تـدلّ عـلىٰ أنـّـه كـان متظاهراً بالإسلام خوفاً و طمعاً. و أمّا بناته فلم يسلمن فتوسل إلىٰ حيلة ليورثهن.

و هو كسائر فلاسفة اليهود، أقرب إلى المتكلّمين منهم إلى الفلاسفة فهو قدوة الملتزمتين و المحافظين ذوى الاتجاه التعبدي منهم.

ذكره ابن‌تيمية و أخذ مـنه في كـتابه *الرد عـلى المـنطقيين و العـقل*

---

١. التنقيح ــ البند ٢٦١.

٢. و بلد إسم لعدة بلاد منها قرب نسف و منها قرب الموصل و اليوم هو إسم بـلدة تـقع شمالي بغداد و جنوبي سامراء. و لعلّ ابن‌ملكا من هذه الأخيرة.

و *النقل* و مدحه في كتابه *منهاج السنة* و قال:

«أمّا أبوالبركات و نحوه فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك [الفلاسفة] و سلوكهم طريقة النظر العقلي و استنارتهم بأنوار النبوّات، أصلح قولاً من هؤلاء. فأثبت علم الرب بالجزئيات».[١]

و قال أيضاً:

«و لكن ابن‌سينا نشأ بين المتكلّمين النافين للصفات. و ابن‌رشد نشأ بين الكلابيين. و أبوالبركات نشأ ببغداد بين علماء السنة».[٢]

و قال الشهرزوري:

«و أكثر الشبهة التي أوردها [فخر الدّين الرازي] على الحكماء لأبي‌البركات اليهودي».[٣]

و لقد دافع ظهير الدّين عليّ بن زيد البيهقي (المتوفى ٥٦٥ ه‍ ق / ١١٦٩م) عن الفلسفة أبي‌البركات هذا فوضع كتاباً سماه *المشتهر في نقض المعتبر* في مجلّد.[٤]

أمّا صاحب *التنقيح* فلم يذكر إسم أبي‌البركات صراحة إلّا في موضع

١. منهاج السنة، ج ١، ص ٩٦. ٢. نفس المصدر، ص ٩٨.

٣. شمس الدّين محمّد شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ط. حیدرآباد الهند، ١٩٧٦م، ج ٢، ص ١٤٨.

٤. الياقوت، معجم الادباء، ج ٥، ص ٢١٢؛ الشيخ آغا بزرك الطهرانی، الثقات العيون في سادس القرون، ط. بيروت، ١٩٧٢م، ص ١٨٩.

واحد عند نقله قصة المرأة البغدادية العمياء التي كانت تخبر عن الخبايا حتّى زمن تأليف أبي‌البركات لكتابه *المعتبر* كما ذكره فيه[١] وقد استند مؤلّف *التنقيح* عليه ليبيّن أن الأخبار عن الغيب ليس بمعجز.[٢]

ابن‌ميمون (٥٣٠ ق / ١١٣٥ ـ ٦٠٣ هـ ق / ١٢٠٤م)؛ هو موسى بن ميمون أكبر فلاسفة اليهود في العهد الإسلامي. ولد بقرطبة ونشأ بها. ولما وقع البلد بيد عبد المؤمن الكومي الزناتي في ١١٤٨م، اضطهد اليهود والنصارىٰ وأجبرهم علىٰ قبول الإسلام أو الجلاء، فهاجر من تمكن منهم وكان في من هاجروا أسرة ميمون هاجرت إلىٰ مرية بجنوبي الأندلس وكانت في حوزة المسيحيين، وقد حلّ فيها ابن‌رشد الذي هاجر إليها بسبب نزعته الفلسفية التي أثارت الحكام والمتزمتين عليه. سكنت أسرة ابن‌ميمون مرية حتّى ١١٦٠م، وجاءت بعدها إلىٰ فاس، حيث تتلمذ ليهوداً الكاهن، ونشر رسالة باللغة العربية حثّ اليهود فيها على الصمود والاحتفاظ بديانتهم ثمّ هربت الأسرة منها في ١١٦٥م إلىٰ عكا بفلسطين التي كانت تحت الحكم الصليبي المتزمت أيضاً. فلم يتحمل العيش فيها فغادرها شاخصاً إلىٰ مصر بعد أن أبقى أباه في القدس. وكانت مصر

١. أبوالبركات، المعتبر، ط. حيدرآباد الهند، ١٩٣٨م، ج ٢، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤.
٢. تنقيح الأبحاث ـــ البند ٢٤٩.

حينئذ تحت الحكم العلوي الإسماعيلي يسودها جوّ الفلسفة والحريّة الدينية فاشتغل بتجارة الجوهرات وفي ١١٦٦م مات والده في القدس ثمّ غرقت سفينة تجارية ذهبت فيها ثروة العائلة التجارية فاحترف الطبّ لإعالة أسرته. وفي هذه الأثناء حصل التغيير السياسي بذهاب العلويين ومجيء الأيوبيين. ولكن ذلك لم يمسّ الحريّات الدينية بشيء، فدخل البلاط كطبيب خاص للملك الأفضل نور الدّين عليّ بن صلاح الدّين الأيوبي.

كان أثر الاضطهاد الاندلسي في ابن ميمون أن جعله أكثر تمسكا بقوميته ودينه كما يظهر من الرسالة التي ذكرت أن نشرها في فاس، كما أن رحلاته ودرسه للآراء والديانات المختلفة فتحت أمامه آفاقاً جديدة واخرجته من التزمت الديني فجعل يعارض رئيس اليهود بمصر واسمه يحيى. وكان يناهض الأفكار الجامدة العريقة في اليهودية علىٰ أساس أنّها خارجة عن الديانة الأصلية وزائدة عليها حتّى اختير في ١١٨٧م للرئاسة فأبطل عدة رسوم دينية يهودية أصلية وأدخل مسائل جديدة تتناسب مع العلم الحديث إذ ذاك، فعارضه كثير من أحبار اليهود. ولكن من حسن حظّ اليهود إن لم يكن لهم دولة تساند الأفكار المتزمتة وتحافظ عليها وتضرب العلماء وتطارد أمثال ابن ميمون. فهو وإن كان في بلاط ملكي ولكن البلاط الإسلامي مع تزمته في الدّين الإسلامي واتجاه

المسلمين ما كان يعني بأمور غير المسلمين، فتطور الدّين اليهودي ما كان يضرّ ببلاط الأمراء المسلمين كما كان يضرّبهم تطوّر أفكار المسلمين.

وقد مات ابن ميمون في ٤ ديسمبر ١٢٠٤م وحمل جثمانه إلىٰ طبرية ودفن بين مقابر القديسين من اليهود هناك.

استفاد صاحب *التنقيح* من كتب ابن ميمون وخاصة من كتابه *دلالة الحائرين* وتبعه في أسلوبه، وأخذ عنه كثيراً من نظراته وخاصة نظريّة النبوّة التي أخذها ابن ميمون بدوره من الفارابي وابن سينا، والمعروفة بالنبوّة الفارابية. ولما كان ابن ميمون غيّر من النظريّة بعض عناصرها فقرّبها إلىٰ نبوّة الكتب المقدسة وأبعدها عن النبوّة الفلسفيّة الفارابية. فقد جاء ابن كمونة في *تنقيح الأبحاث* يعيد النظر بعض تغييرات ابن ميمون بما يقرّبها من النظريّة الفارابية في النبوّة. وقد أخذ صاحب *التنقيح* القول بالمعاد الروحاني من ابن سينا كسلفه ابن ميمون. فابن ميمون أوّل يهودي أنكر المعاد الشرعي كما صرّح به الدكتور إسرائيل ولفنسون[1] وقد أخذ الاثنان هذه النظريّة من كتاب *الأضحوية* لابن سينا الذي أخذها أيضاً من الإسماعيلية وهم أقدم من قال بالمعاد الروحاني في الإسلام. وقد يعبّر صاحب *التنقيح* عن ابن ميمون بقوله: ومنهم من زعم (البند ١٠٨)،

١. إسرائيل ولفنسون، موسىٰ بن ميمون وأحواله، ص ٣٤.

أو المتأخرون من اليهود (في البند ١٢٥)، أو بعض الفضلاء (البند ١٣٠).

ابن الوحشيّة (المتوفى ٢٩٦هق /٩٠٨م)؛ ذكرته في التعليق على البند «١٢٩: ٩» وقد نقل مؤلّف *التنقيح* عن كتابه *الفلاحة النبطية*. ولكني لم أذكره مستقلاً ضمن مصادر *التنقيح* هاهنا لأن مؤلّف *التنقيح* لم يأخذ عنه مباشرة وإنّما أخذ المنقول عنه في *دلالة الحائرين* لابن ميمون.

الجويني (٤١٩هق /١٠٢٨م ـ ٤٧٨هق / ١٠٨٥م)؛ هو ضياء الدّين أبوالمعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبداللّه بن يوسف بن عبداللّه الشافعي. قدم بغداد، ثمّ سافر إلىٰ مكه وجاور المدينة، ثمّ رجع إلىٰ نيشابور ودرّس بها إلىٰ أن توفى هناك. وله تأليفات كثيرة ذكر خمسة وعشرين منها إسماعيل باشا في هدية *العارفين* والجلبي في كشف *الظنون*.

لم يذكره صاحب *التنقيح* سوى في موضع واحد وذلك حيث نقل عن كتابه *الشامل في أصول الدّين* أنّ هشام الفوطي وعباد الصيمري كانا ينكران التحدّي باعجاز *القرآن* (راجع تعليقات على البند ٢٢٠).

وهشام بن عمرو الفوطي وتلميذه عباد بن سليمان الصيمري كانا من كبار المعتزلة ذكرهما ابن حجر في *لسان الميزان* نقلاً عن ابن النديم، وذكرتهما في التعليقات على البند ٢٢٠ و*الشامل* كتاب كبير في الكلام في

خمس مجلدات كما ذكر الجلبي.[١]

سموئيل المغربي (المتوفى ٥٧٠ هق / ١١٧٤م): هو أبو النصر مؤيد الدّين سموئيل بن أبي البقاء يحيى بن عباس المغربي[٢] المتوفى بمراغة، الطبيب المهندس من علماء اليهود في القرن ٦ هق / ١٢م أسلم و ألّف *إفحام اليهود* في إثبات صحّة الأديان الثلاثة و الدفاع عن الإسلام الذي لا يعترف به السابقون عليه، وكان فرغ منه في تاسع ذى الحجة ٥٥٨هق / ١٦ نوفمبر ١١٦٣م. و قد طبع هذا الكتاب الأستاذ موسىٰ برلمان في نيويورك في ١٩٦٤م.[٣]

و من آثار سموئيل هذا *رسالة في الجواب عما سأله الزنادقة* توجد نسختها ضمن مجموعة مع *إفحام اليهود* في مكتبة المجلس بطهران تحت رقم ٢٧٩٤ كلّها مستنسخة عن خطّ قطب الدّين الشيرازي الذي فرغ من كتابتها في آخر ليلة من ربيع الآخر سنة خمس و ثمانين و ستمائة (أي

١. الجلبي، كشف الظنون، حرف الشين؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ١، ص ٦٢٦.

٢. ذكر هذا النسب و النسبة في آخر نسخة الإفحام الموجودة بمكتبة المجلس بطهران تحت الرقم ٥٩٣ و المكتوب ١٠٦٠ هق / ١٦٥٠م عن خطّ قطب الدّين الشيرازي الذي استنسخه عن خطّ سموئيل وكنية أبوالنصر جاءت في كشف الظنون و لقب مؤيد الدّين جاء في كشف الظنون و نسخة المجلس و في مقدّمة الرّد علىٰ ابن كمونة المسماة إثبات النبوّات الموجودة في مكتبة الحميدية بإسطنبول تحت رقم ١٤٤٧.

3. Ed. M. Perlmann (New York, 1964). Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XXXII.

١٢٨٦م) في بلدة قونيا.[1]

ولسموئيل المغربي رسالة *التوراة و النبوّة الخاصة* في ٦ فصول: ١. تعيين مواضع أشير إلىٰ محمّد (ص)؛ ٢. تعيين موضع أشير إلى النبوّة الخاصّة؛ ٣. محبة اللّٰه؛ ٤. كفر اليهود؛ ٥. لا ينبغي إصلاح الكل؛ ٦. ما يعتقدونه في الإسلام. أوّله: «أمّا بعد، حمداً للّٰه علىٰ ما الهم إلىٰ من الهداية وعصم عنه من الغداية ... وبعد فإنّ سبيل من صح من العباد بالفطانة...» وآخره: «مما يكفرون. فقلت هذه النسخة من نسخة منقولة من خط سموئيل وكانت بخط محمود بن مسعود الشيرازي» (مكتبة المجلس تحت رقم ٤٥٤٧، ١٣ من داخل المجموعة ص ١٠٢ـ١١٧ وعليها حواش بالخط العبري؛ ف. مجلس: ١٢:٢٢٦).

و ترجم إسماعيل باشا لسموئيل في *هدية العارفين* وذكر له من المؤلّفات: *إعجاز المهندسين*، *الأقرباذين في تسعة و أربعين باباً*، *الرد على اليهود*،[2] *الهندي* (لعله الهندباء)، *رسالة ابن خدود في المسائل الحسابية*، *الجبر و المقابلة*، *الكافي في حساب الدرهم و الدينار*، *كتاب القوامي في*

١. ونسخة أخرىٰ في مكتبة المجلس تحت رقم ٤٥٤٧ (١٤ من داخل المجموعة ص ١١٨ـ ١٢٠)، أيضاً من نسخة الشيرازي المذكور هنا المورخة ٦٨٥ هـ ق (ف. مجلس، ج ١٢، ص ٢٢٧).

٢. اسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ١، صص ٤٠٩ ـ ٤١٠ وذيل كشف الظنون، ج ١، ص ٥٥٩.

الحساب، *كتاب المثلث القائم الزاوية* في الهندسة، *كتاب المفيد الأوسط* في الطب، *كتاب المنير* في مساحة أجسام الجواهر المختلطة، *نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب في الباه*، وغير ذلك.

فلا نرىٰ فيها ذكراً لجوابه على الزنادقة ولا إسم *إفحام اليهود* ولعله المقصود من *الرد على اليهود*. وقد أورد مؤلّف *التنقيح* بعض مسائل *إفحام اليهود* وردّ عليها ولم يذكر إسم سموئيل ولا كتابه إلّا في البنود ١١٢ و ٢٦٢ و ٢٦٧ حيث عبّر عنه بصاحب *الإفحام* الذي كان يهوديا فعاند اليهود وأسلم....

الغزالي (٤٥٠ هـ ق /١٠٥٨م ــ ٥٠٥ هـ ق /١١١١م): هو أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد. الإمام حجة الإسلام الغزالي الطوسي، من أكبر المفكرين المسلمين. طلب العلم واستخدمه في إثبات معتقدات السلف الصالح والمتزمتين في جميع مراحل عمره فما كان يستسلم أمام العقل إلّا بصعوبة، ومع تحفظات، وشريطة أن لا يتخطي حدود الايمان المصونة عنده. ومع ذلك فانّه لكثرة درسه للآراء المختلفة ورحلاته في بلاد الشرق الأوسط ومعاشرته لمختلف أممه، كان يتراجع خطوة عن آرائه ويغيّر فيها قليلا قليلا حتّى أننا نراه في أواخر عمره يصل إلى التصوّف

و الإشراق في كتابه *المنقذ من الضلال*[١] و يناقض آرائه المتزمتة القديمة في شبابه. و لعلّه لو لم يخرج من مركز الخلافة في بغداد لما تمكن من اعتناق عقائده الأخيرة.

و مؤلّف *التنقيح* اتكأ علىٰ مؤلّفات الغزالي و استفاد منها كثيراً و لكنّه لم يصرّح باسمه و لا بأسماء مؤلّفاته. فقد افتتح الباب الأوّل من *التنقيح* بمسألة النبوّة وكونها طورا وراء العقل (أي فوق العقل) و هي مأخوذة بكاملها عن *المنقذ* (راجع البندين ٤ و ٥). و هذا هو أساس نظريّة الغزالي في النبوّة وهي تطابق نظريّة السلف المتحفّظ و الكتب المقدسة، و تعارض نظريّة النبوّة العقلانية الفارابية كما سنرى ذلك.

و هكذا أخذ الخواص الثلاث للنبوّة عن *التهافت* و *مقاصد الفلاسفة* (راجع البند ٦).

و أخذ تسمية العقل الفعال بالملائكة من *مقاصد الفلاسفة* (راجع البند ٤٤: ١٢).

وكون النوم نموذجاً للنبوّة من *المنقذ* (راجع البند ٥٥: ٣).

وكون العقل لا يصل إلىٰ فهم علل تشريع العبادات من *المنقذ* (راجع البند ٥٨).

---

١. فقال بعجز العقل و الفلسفة عن إثبات الصانع إلاّ عن طريق الإشراق و التصوّف و بهذا يعدّ الغزالي رائدا لكانت في نظراته.

وكيفية إثبات نبوّة أشخاص معينين، أخذها من *المنقذ* مع حذف إسم الشافعي وإبقاء إسم جالينوس (راجع البند ٨٧آ).

وعدم الاكتفاء بالمعجزات للإيمان بالنبوّة بل الاستفادة من الذوق أي الإشراق وسلوك طريق التصوّف، أخذها من *المنقذ* (راجع البند ٨٧ ب: ٥).

فخر الدّين الرازي (٥٤٣هق /١١٤٨م ــ ٦٠٦هق /١٢٠٩م): هو محمّد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن عليّ التميميّ البكريّ الطبرستانيّ الرازي المعروف بابن الخطيب الشافعي الفقيه. ولد بالري وتوفى بهراة. شرح كثيراً من كتب ابن‌سينا والغزالي وهو يميل إلى الغزالي أكثر منه إلىٰ ابن‌سينا. فهو فيلسوف متحفظ ومتكلّم متحرر وقد شك في أكثر المسائل الفلسفية حتّى لقّب بالشكاك. وقد أخذ كثيراً من شبهاته ضدّ العلم ودفاعاً عن الدّين، من ابن‌ملكا المذكور في هذه المقدّمة. كما صرح بذلك الشهرزوري.[١] وقد أجاب عن أكثر تشكيكاته الفيلسوف الطوسي الخواجة نصير الدّين (المتوفى ٦٧٢ هق /١٢٧٣م) في كتبه. ثمّ جاء قطب الدّين محمّد بن محمّد الرازي المعروف بالقطب التحتاني (المتوفى ٧٦٦هق / ١٣٦٤م) فألّف كتاباً سماه *المحاكمات* بين الطوسي والرازي

---

١. نزهة الارواح، ج ٢، ص ١٤٨.

وهو مطبوع أيضاً.

أخذ مؤلّف *التنقيح* عن آثار الرازي كثيراً ولم يذكر إسمه إلّا في خمسة أماكن في الباب الرابع، وذلك في البنود ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٧، وفي آخر بند ٢٦٨.

وذكر من كتبه *المعالم* في موضعين في البند ٢٤٥ مستنداً عليه في انتقاد المسلمين مثل قوله: إنّ *القرآن* ليس بنفسه بالغاً حدّ الإعجاز بل هو معجز إذا صدر من أمّي مثل محمّد (ص). وانّ دعوة محمّد(ص) كانت أكمل من دعوة غيره. وهذا في البند ٢٦٨.

وذكر *المحصل* أيضاً في عدة مواضع مستنداً عليها كذلك في انتقاد الإسلام، كاعتراف الرازي بأن الاخبار بغلبة الروم في *القرآن* ليس اخبارا بالمغيبات، وذلك في البند ٢٥٢ واعترافه بعدم وجود أيّ بشارة بمجيء محمّد في *التوراة*. وذلك في البندين ٢٦٣ و ٢٦٧.

وذكر *نهاية المعقول* بقوله: وإنّ كان [فخر الدّين الرازي] في كتابه *نهاية المعقول* قد تكليف ما لم أذكره لضعفه، ولا شك أنّه كان يعلم ضعفه. وهذا في البند ٢٥٢.

ولم يصرح بسوى ذلك مما أخذه من المسائل الفلسفية التي أدرجها في الباب الأوّل كالشكوك السبعة على المعجزات وجواباتها (راجع البنود ٢٩ إلىٰ ٤٠) فأنّه أخذها عن *الأربعين* و *المحصل*.

و أخذ الفرق بين المعجزة و الكرامة عن *المحصل* (راجع البند ٤١).

و الفرق بين المعجزة و السحر أخذه من شرح *الإشارات* (راجع البند ٤٢).

و الفوائد الخمس عشرة للنبوّة أخذها عن *المحصل* (راجع البنود ٥٩ إلىٰ ٧٣).

و الشبه الثلاث لمنكرى النبوّات (راجع البند ٧٥آ) أخذها عن *المحصل*.

و الأدلّة الستة لمنكرى التكليف أخذها عن *الأربعين* (راجع البند ٧٥ ب).

هذا، و قد اشترك الرازي و ابن‌ميمون في اقتباس بعض المسائل من السجستاني الإسماعيلي ثمّ أخذها صاحب *التنقيح* من الرازي دون ابن‌ميمون (راجع البند ٧٣: ١٠).

يحيى بن عدي بن حميد (المتوفى ٣٦٣هق / ٩٧٣م)؛ قال القفطي: إليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه و قرأ علىٰ أبي‌نصر الفارابي و أبي بشر متّى بن يونس و غيرهما. وكان يستنسخ الكتب و يبيعها للملوك.[1] نقل

١. ابن‌القفطي، تأريخ الحكماء، ط. لايبزيك، ١٩٠٣م، ص ٣٦١.

عنه صاحب *التنقيح* في الباب الثالث[١] تفسيره للأب والابن والروح القدس بأنّ كونه عقلاً مجرداً هو الأب، وكونه عاقلاً لذاته هو الابن، وكون ذاته معقولة له هو الروح القدس. ولم ينقل مؤلّف *التنقيح* عن كتابه مباشرة بل نقله بحكاية عن غيره.

الردود على التنقيح

لم يقتصر ردّ فعل تأليف رسالة *التنقيح* علىٰ آثارة العوام في بغداد. لكبس دار من نسبت إليه الرسالة، وهو ابن‌كمونة كما ذكره ابن‌الفوطي، بل قام رجال من علماء الإسلام والمسيحيين بالردّ علىٰ مطالب الرسالة. وأذكر في ما يلي ردّين ذكرهما الجلبي في كشف *الظنون*، ثمّ نسخة ردّ مجهولة المؤلّف، نسخة فوتوغرافيه موجودة عندي، ثمّ ردّ آخر لرجل مسيحيء. وسيجيء في التعليق على البند «١:١٧١» ما نقل ابن‌المحرومة عن السمرقندي في الرّد علىٰ مسألة من كتاب *التنقيح*.

ابن‌الساعاتي (المتوفى ٦٩٤ هـق / ١٢٩٥م): هو مظفر الدّين أحمد بن

١. التنقيح ــ البند ٣:١٧٥.

ثعلب بن أبي الضياء البعلبكي البغدادي من كبار فقهاء الحنفية. و يعرف بابن‌الساعاتي لكون أبيه عمل الساعات المشهورة علىٰ باب المستنصرية ببغداد. وكان شيخ الحنفية و مدرّسهم بالمستنصرية كما ترجمه اليافعي في *مرآة الجنان*[1] و ترجمه إسماعيل باشا في *هدية العارفين*[2] و ذكر مصنّفاته و منها *الدرّ المنضود في الردّ على ابن‌كمونة فيلسوف اليهود*. و ذكر الجلبي الكتاب في حرف الدال من *كشف الظنون*. و ربّما أنّ مؤلّف هذا الرد قد مات بعد احدى‌عشر سنة فقط من موت ابن‌كمونة فهو معاصر لتأليف *التنقيح*.

و أمّا سائر مصنّفاته التي ذكرها إسماعيل باشا فهي: *بديع النظام الجامع بين كتابي: البزدوي و الأحكام* و شرح *مجمع البحرين* في مجلّدين، *مجمع البحرين و ملتقى النهرين في الفروع*، *نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول* و يظهر من فهرست مؤلّفاته اختصاصه بالفقه دون الفلسفة.[3]

١. أبومحمّد عبدالله اليافعي، مرآة الجنان و عبرة اليقضان، ط. حيدرآباد الهند، ١٣٣٩ هـق، ج ٤، ص ٢٧٢.
٢. إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ١، ص ١٠٠.
٣. يوجد أشعار ابن‌الساعاتي في رسالة الطيف لمعاصره الوزير على بن عيسى الأربلي (المتوفى ٦٩٢هـ ق / ١٢٩٣م) (الذريعة، ج ١٥، ص ١٩٥ـ ١٩٦) و طبع الطيف مع مقدّمة عبدالله الجبوري (الشيخ آغابزرك الطهرانى، الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ط. بيروت، ١٩٧٢م، ص ١٠٨). و الظاهر ان ابن‌الساعاتى الشاعر هو عليّ بن رستم بن هردوز الخراساني (٥٥٣ ـ ٦٠٤ هـق) (الذريعة، ج ٩، ص ٢٥) طبع ديوانه في مجلدين ببيروت.

المارديني (المتوفى ٧٨٨ هق /١٣٨٦م)؛ قال الجلبي في كشف *الظنون*: وعليه (أي على *التنقيح*) ردّ للشيخ سريجاً بن محمّد الملطي، ثمّ المارديني الشافعي (المتوفى ٧٨٨ هق /١٣٨٦م) سماه نهوض حثيث *النهود إلىٰ* خوض خبيث *اليهود*.[١]

ترجم سريجاً هذا صاحب *الدّرر الكامنة*[٢] مع خلط بينه و بين ابنه عقيل و لكنّه لم يذكر له أي ردّ علىٰ ابن‌كمونة أو *التنقيح* و لكن إسماعيل باشا ترجمه في هدية *العارفين* بقوله: سريجاً زين الدّين المصري الملطي وبعد ذكر تأريخ وفاته بتلك السنة، أو ردّ له أسماء ٥٨ مؤلّفاً تشتمل علىٰ كتب رياضية و منطقية وكلامية و عرفانية و تأريخية و أدبية و فقهية، منها نهوض حثيث *النهود إلىٰ* دحوض خبيث *اليهود* ردّاً علىٰ ابن‌كمونة في البحث عن الملل.[٣] فنراه أنّه أتي بكلمة «دحوض» بدل «خوض» المذكورة في كشف *الظنون* و ذكر إسماعيل باشا من جملة مؤلّفاته ردّاً على الشيعة بعنوان سد *الفتيق المظهر* و *صد الفسيق أعني ابن‌المطهر* الشيعي في الردّ علىٰ كتابه منهج *السلامة* و ابن‌المطهر هو المعروف عند الشيعة

١. جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، حرف التاء تحت عنوان «تنقيح الأبحاث».

٢. ابن‌حجر عسقلاني، الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط. مصر، ١٩٦٦م، ج ٢، صص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

٣. إسماعيل باشا، هدية العارفين في أسماء المؤلفين، ج ١، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

بالعلّامة الحلّـي الحسن بن يوسف (المتوفى ٧٢٦هق /١٣٢٦م) صاحب المؤلّفات الكثيرة، والمذكورة في هذه المقدّمة.

رسالة في إثبات النبوّات:

لم نتعرف حتّى الآن علىٰ نسخة من *النهوض* للمارديني ولا *الدرّ المنضود* لابن‌الساعاتي ولكن ظهر أخيراً[١] ردّ على *التنقيح* المنسوب إلىٰ ابن‌كمونة، لا يعلم مؤلّفه وهو مختصر في ٢٢٠ سطراً تقريباً وضمن مجموعة في المكتبة الحميدية بإسطنبول تحت رقم ١٤٤٧. وقد جيء بفلم عنه إلى المكتبة المركزية بجامعة طهران وسجل هناك تحت رقم ١٩٥. فأخذت منه صورة فوتوغرافية واستنسخت عنها وصححتها قدر الإمكان، فالنسخ منحصرة إذا بواحدة وهي مغلوطة إلىٰ حدّ بعيد، والردّ هذا هو الرسالة الثانية في المجموعة، سماه الناسخ *رسالة في إثبات النبوّات* وبعدها كتب رسالة *جواهر الكلام* وقبلها *رسالة نزهة الأرواح*.

ولا أظنّ أن الرّد هذا يكون أحد الردين للماريني أو ابن‌الساعاتي المذكورين في كشف *الظنون* بل هو في ما يظهر ثالث لهما.

أوّل رسالة: الحمد للّه حمد مسترشد بنور هدايته... وأصلي على

١. قال برلمان في مقدمته على التنقيح: انّ البرو فسور م. تانجي هو الذي وجد الكتاب هذا في إسطنبول بمكتبة سليمانية.

القديسين من ملائكته... وبعد لما تأملت في الرسالة المنسوبة إلى الحكيم الفاضل عزّ الدّولة سعد بن منصور في *تنقيح الأبحاث للملل الثلاث* وجدت فيها كثيراً من التعسفات الفاسدة ... ومع شهرته بالحكمة وتصانيفه في العلوم الحكمية كيف يكون مطية للتقليد... فإنّ الحكيم يجب أن يعتصم بحبل الفطانة والرشاد. ولا يكون قانعاً بما أخذ من الآباء، وكان خاطري في أثناء المطالعة ملتفتاً إلىٰ أجوبة ما رمزه في خلال كلامه إلىٰ دفع أجوبة اعتراضات الحكيم العلامة مؤيد الدّين سموئيل، حتّى ان الزمان ساعدني فحررتها مرتبة علىٰ بابين، الأوّل في أحكام الإسلام، والثاني في مذمة اليهود.... .

فلعلّه كتبها أولا كتعليقات على *التنقيح* ثمّ حررها كتاب وجعلها في بابين.

الباب الأوّل: في إثبات الإسلام وفيه سبعة فصول:[1]

الفصل الأوّل: كلّيات من معتقدات المسلمين.

الفصل الثاني: إثبات نبوّة محمّد (ص) وذلك ببيان ينطبق على الأشكال الأربعة المنطقية أي أنّه يتركب من صغرىٰ وكبرىٰ.

فالصغرىٰ هي: إنّ محمّداً (ص) ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة.

---

١. قد جاء في المقدّمة لفظة: «عشرة فصول» ولكن فصول الباب الأوّل لا تزيد علىٰ سبعة.

والكبرىٰ هي: إنّ كلّ من كان كذلك، فهو نبي. ينتج: أنّ محمّداً(ص) نبي.[1]

الفصل الثالث: فيما يرد على الصغرىٰ وجوابه. وأورد في هذا الفصل كثيراً من تشكيكات *التنقيح* وردّ عليها.

الفصل الرابع: فيما يرد على *القرآن* خاصة من الاعتراضات وردّه. وينقل فيه عن *التفسير الكبير* للفخرالرازي.

الفصل الخامس: في إثبات نبوّة محمّد (ص) من *التوراة*. ويظهر منه أنّه لم ير نص الآية التي ينقلها عن *التوراة* بل ينقلها عنها بالواسطة.

الفصل السادس: في كمال نبوّة محمّد (ص) ومعجزاته، وقسّمها تبعاً للخواجه نصير الطوسي إلىٰ قسمين: معجزات قولية، ومعجزات فعلية.[2]

الفصل السابع: في أن شريعة محمّد لاتنسخ لأنه خاتم النبيين.

الباب الثاني: في بيان شريعة اليهود. وفيه عشرة فصول:

الفصل الأوّل: في أنّ النسخ جائز عقلاً.

الفصل الثاني: في أنّ شريعة اليهود منسوخة بشريعة النصارىٰ.

الفصل الثالث: نقض تواتر اليهود.

---

١. وقد أخذها من الرازي.

٢. للفرق بين المعجزات القولية والفعلية (راجع التعليق على البند ٥٥: ١).

الفصل الرابع: في تأريخ *التوراة* و نسخها المختلفة.

الفصل الخامس: في إثبات تحريف *التوراة*.

الفصل السادس: جهالة اليهود.

الفصل السابع: بلادة اليهود.

الفصل الثامن: مذلة اليهود.

الفصل التاسع: شرارة نفوسهم.

الفصل العاشر: في سفاهتهم.

آخر الرسالة: و الأفعال المذمومة يدلّ علىٰ رداءة جوهرهم وكدورة روحهم و خساسة طبعهم و مذلّة طينتهم. أولئك لعنهم اللّه و يلعنهم اللّاعنون. هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة.

وكما يظهر من عباراته المنقولة و من عناوين الفصول الأخيرة، أكثرها شتائم و مذمات بدون أي استدلال منطقي.

ردّ ابن المحرومة:

و يوجد علىٰ حواشي نسخة من *التنقيح* موجودة بمكتبة أنكليكا[1] تعليقات لأبي الحسن بن ابراهيم بن المحرومة و هو رجل مسيحي ردّ فيه على *التنقيح* فيما يخص اليهود و النصارىٰ فقط. قال في أوّله: قال صاحب

1. Bib . ANGELICA, Ort. 15.

الحواشي قدسه اللّه: وقعت واقعة اقتضت أن أكتب هذه الحواشي في أثناء الكلام علىٰ ملتي اليهود و النصارىٰ دون غيرهما من هذا الكتاب.... [١]

وجاء في آخره: فاذن يجب علينا نحن معشر النصارىٰ أن سأل اللّه تعالىٰ في غفران ما بدا من هذا الرجل في حقنا بما أكال علينا و غالطنا في كتابه هذا. و هذا آخر الحواشي التي قصدت كتابتها في أثناء هذا الكتاب. والحمد الدائم لرب الأرباب.

وقال حين تكلّم عن القول بأنّ أقنوم الأب هو الذات و أن أقنوم الابن هو الكلمة (البند ١٦٢: ٤): إنّي لا ألتزم رضى جميع فرق الملّة النصرانية لكنّي ألتزم رضى النصرانية مطلقاً لا غير. [٢]

ويظهر أن المحشي كان يعيش في منتصب القرن الرابع عشر للميلاد ويستفاد ذلك من قوله في التعليق على البند «١٨٧: ١» عن علامات ظهور المسيح: أنّ المسيح قد قتل منذ مدة تنوف علىٰ ألف و ثلثمائة سنة. [٣] وقال ما خلاصته: أنّه غلب علىٰ ظن كثير من علمائهم (أي اليهود) المعاصرين. أن يكون مجيء المسيح قبل ثلاثين سنة أي قبل ٧٧٠ للهجرة. فيظهر أنّ تأليف التعليقات هذه كان في حدود ٧٤٠ هجرية أي

١. الملحق الأوّل من نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ٧.
٢. نفس المصدر، ص ٢٤.
٣. ملحق نصوص عربية للأب حبيب باشا، ص ٣٠.

١٣٣٩ ميلادية. هذا وقد نقل ابن خلدون عن يعقوب بن إسحاق الكندي في كتابه *الجفر* انّ المسيح سينزل في ٦٩٨هق /١٢٩٨م.[١]

وهناك تعليقات قصيران على الباب الأوّل أوردها موسىٰ برلمان في النسخة المطبوعة من *التنقيح*[٢] واحتمل أنّهما أيضاً من ابن المحرومة ويؤيده أسلوب التعليق.

ويظهر من تعليقات ابن المحرومة أنّه يهاجم *التوراة* ويقول بما يقول به المسلمون من تحريفها وتبديلها وذلك في التعليق رقم ١٣ من تعليقات ابن المحرومة وكذلك في التعليقين المطبوعين في ص ١٥ من الباب الأوّل من *التنقيح*. كما أنّه ينسب الجهل إلىٰ جاعل *التوراة* وهذا في التعليق رقم ١١ منه، ويدافع عن سموئيل المغربي وكتابه *إفحام اليهود* وذلك في التعليق رقم ٢٣ وأمّا في التعليق ٤٤ فينا قش ابن المحرومة بيان مؤلّف *التنقيح* في مسألة نفسية، مناقشة يظهر منه تضلّع ابن المحرومة في مصطلحات العلم.

ردّ السمرقندي:

ولعلنا نستنتج من كلام ابن محرومة الآتي لشمس الدّين السمرقندي

---

١. ابن خلدون، المقدّمة، الفصل ٥٢، الباب ٢، الكتاب الأوّل.

٢. تنقيح الأبحاث، ط. موسىٰ برلمان، ص ١٥ المطابق للبند ٥٦ من نسختي هذه.

المعاصر لابن‌كمونة أيضاً ردّ على *التنقيح* أو تعليقات علىٰ بعض مسائله.

وقال المؤلّف *التنقيح* في الباب الثالث (البند ١٧١:١) «فأمّا الاتّحاد فهو غير معقول».

هذا استدلال لصاحب *التنقيح* علىٰ بطلان اتّحاد الأقانيم الثلاثة. وقد علق عليه ابن المحرومة بقوله: إذا نحن سلمنا بصحة هذا الكلام مسامحة لمن يعتقد صحته، فلا يضرنا، لأنا نقول: أن هذا إنّما يمنع الاتّحاد الذي يكون من جميع الوجوه دون ما سواه، والحق أن هذا الكلام، مع أنّه مذكور في كتب كثيرة، فهو غير صحيح، والذي تنبه لفساده هو الإمام العلامة شمس الدّين السمرقندي برّد اللّه مضجعه، وقد ذكر وجه فساده في كتابه الموسوم بشرح *الصحائف الالٰهية*.

والسمرقندي الذي نقل عنه ابن‌المحرومة، هو الحكيم شمس الدّين محمّد بن أشرف السمرقندي الذي كان حيّاً في ٦٩٠ هق / ١٢٩١م كما ذكره إسماعيل باشا. وكان في ٦٨٨ هق بتبريز كما في *الذريعة*. له *آداب الفاضل* و *أشكال التأسيس* في الهندسة و *الصحائف* في الكلام وشرحه بعنوان *المعارف في شرح الصحائف* وله *قسطاس الميزان* في المنطق وشرحه. وله *مفتاح النظر* شرح لمقدمة الجدل للنسفي فرغ من تأليفه ٦٩٠ هق. وله

المنية و الأمل في علم الجدل.[١] و للصحائف شروح ذكرها الجلبي في كشف *الظنون* و منها شرح المصنّف نفسه إسمه *المعارف* في شرح *الصحائف*.[٢] و قال آغابزرك في *ذيل* كشف *الظنون*[٣] إنّ *المعارف* هذه موجودة في مكتبة محمّد حسن كبة ببغداد، و النسخة بخط أحمد بن عثمان فرغ من كتابتها ٧٣٦ هـ ق و في أثنائه ذكر السمرقندي أنّه كان في سنة ٦٨٨ هـ ق بتبريز فهل فيه *الردّ* على *التنقيح* أم علىٰ مسألة الأقانيم التي ذكرها غيره أيضاً.

تعريف بنسخ *التنقيح* و مقارنة بينها

كلّ ما نعرفه من نسخ *التنقيح* ست نسخ استفاد موسىٰ برلمان في طبعته من خمس منها، و هي:

١. نسخة أنكليكا بروما.

٢. نسخة برلين.

٣. نسخة أكسفورد.

---

١. إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ٢، ص ١٠٦.

٢. كشف الظنون، ط. اوفست، طهران، ١٩٦٧م، ص ١٠٧٥.

٣. آغابزرك الطهراني، ذيل كشف الظنون، طبع في آخر هدية العارفين، ط. اوفست، طهران، ١٩٦٧م، ص ٦٠.

٤. نسخة إسطنبول.

٥. نسخة طهران.

أمّا السادسة التي لم يستفد منها فهي نسخة بغداد.

قال برلمان أن أقدم النسخ هي نسخة طهران، ولكن الصحيح أن أقدمها هي نسخة إسطنبول المكتوبة ٦٩٦ هـ ق /١٢٩٧م أمّا نسخة طهران فقد كتبت في ١٠٦٠ هـ ق / ١٦٥٠م ولعلّها استنسخت عن نسخة استنسخت نسخة إسطنبول عنها. ونسخة بغداد استنسخت عن نسخة طهران.

ونسختا برلين وأكسفورد مخطوطتان بالخطّ العبري. والنسخ الباقية كتبت بالخط العربي. ونسخة أنكليكا كتبها كاتب مسيحي وعلّق عليها ابن المحرومة ردّاً على الكتاب. وهذه النسخ الثلاث خالية من الاضافات التي توجد في النسخ الثلاث الإسلامية الكتابة، والتي أضيفت على *التنقيح* للتخفيف من تجريح عواطف المسلمين (راجع ص ٣٠ـ٣٢ من هذه المقدّمة).

وأقدم النسخ الثلاث الإسلامية العربية الكتابة بل أقدم النسخ كلّها هي نسخة إسطنبول وكاتبها سني. أمّا كاتبا نسختي طهران وبغداد فشيعيان، أدخلا فيهما مصطلحات شيعية. وجدير بالذكر أنّ لبلدة ماردين ـ على ما يظهر ـ مقاماً خاصاً في إخراج نسخ من *التنقيح* فكاتب نسخة أنكليكا مارديني وابن المحرومة المعلّق الراد على *التنقيح* مارديني

ونسخة برلين كتبت في ماردين، كما أنّ أحد الرادين على *التنقيح* من المسلمين، أعنى زين الدّين سريجاً هو مارديني أيضاً.

واليكم الآن التعريف بكلّ نسخة من النسخ الست:

نسخة سليمانية:

بإسطنبول، وهي ذات شبه بنسخة طهران وقريبة منها. وقد أهمل الكاتبان تنقيط الكلمات فيهما. فلعلّهما استنسختا عن نسخة واحدة كانت غير منقوطة. ولعلّها كانت بخطّ قطب الشيرازي كما يأتي عند التعريف بنسخة طهران. وقد كتبت نسخة سليمانية في المدرسة النورية بالموصل في سنة ٦٩٦ هـق / ١٢٩٧م. فهذه أقدم النسخ المعروفة عن كتاب *التنقيح*. ولعل نسخة طهران مستنسخة عن هذه النسخة إمّا مباشرة وإمّا بالواسطة لأنا نرى الاضافات الخاصة بالنسخ الإسلامية موجودة فيهما على السواء والنسخ اليهودية والمسيحية خالية منها.

ثمّ إن كاتب نسخة طهران كان شيعياً فأضاف علىٰ عادة الشيعة كلمة «وآله» في كلّ «صلى اللّه عليه... وسلم» التي جاءت في نسخة إسطنبول طبقاً لعادة أهل السنة بعد إسم النبى محمّد(ص) تجليلاً له.

عرف موسىٰ برلمان بهذه النسخة في مقدّمته على *التنقيح* وجعل رمزها S وأنا جعلت رمزها «س».

نسخة المجلس بطهران:

تحت الرقم ٥٩٣ في ١١٠ صفحة كلّ صفحة ١٩ سطراً.

تقع هذه النسخة في البداية من مجموعة رسائل وقد شوهت الرطوبة أوراقها وسطورها ومحيت بعض كلماتها وهي تشتمل علىٰ:

١. هذه الرسالة *تنقيح الأبحاث للملل الثلاث*.

٢. *إفحام اليهود* لسموئيل المغربي.

٣. *رسالة* من عبدالكريم الشهرستاني.

وجاء في آخرها: وقد تمّ تسويده في شهر صفر سنة ألف وستين من الهجرة. فالمجموعة كتبت في ١٠٦٠ هق / ١٦٥٠م. وجاء في آخر رسالة *الإفحام*: «نقل هذه الأسطر من خط السموئيل، أحوج خلق اللّه إليه محمود بن مسعود الشيرازي في ٦٨٥ هق أي في ١٢٨٦م ويمكن أن يكون هو العلامة القطب الدّين الشيرازي (المتوفى ٧١٠هق / ١٣١٠م)[1] الفيلسوف المعروف. فيظهر أن نسخة المجلس بطهران قد كتبت عن نسخة خطّ القطب الشيرازي إمّا مباشرة وإمّا بالواسطة فما ذكره موسىٰ برلمان من أن نسخة المجلس هي أقدم النسخ ليس بصحيح، بل على العكس هي أحدث النسخ الخمس. وكذلك ما ذكره من أن الرسالة الثالثة في المجموعة هي رسالة من ابن‌كمونة إلىٰ إبنه ليس بصحيح فهي رسالة من الشهرستاني عبدالكريم (المتوفى ٥٤٨ هق /١١٥٣م) مؤلّف *الملل والنحل* المشهور وقد طبعت هذه الرسالة بطهران مع ترجمة *الملل*

١. مر في ص ٥٢ ان القطب قد استنسخ جواب الزنادقة لسموئيل أيضاً.

و *النحل* بالفارسية. طبعها الأستاذ جلالي نائيني في ١٩٥٥م.

ورمز هذه النسخة في طبعة برلمان T وجعلت الرمز «ط».

نسخة بغداد:

وهناك نسخة في بغداد عند الدكتور حسين على محفوظ أستاذ جامعة بغداد وهي مجموعة ثلاث رسائل مكتوبة عن نسخة طهران بتمامها وعلى الترتيب المذكور. كتبت بدون تأريخ في القرن ١٣ هـق / ١٩م والكلمات التي لم يتمكن المستنسخ من قرائتها في نسخة طهران جعل مكانها بياضاً. وثمة عدة كلمات لم أتمكن أنا من نقلها عن نسخة طهران لكونها ممحوة، فاستفدت من هذه النسخة من نسخة فوتوغرافية للتحقيق منها. وقد رمزت عن هذه النسخة بـ«بغ».

نسخة انكليكا بروما:

مخطوطة بخط جيد. كتبت في ٧٥٥ هـق / ١٣٥٤م وكاتب النسخة مسيحي وقد علق على النسخة مسيحي آخر اسمه ابن المحرومة ردّاً على *التنقيح*[١] والكاتب والمعلق كلاهما كانا يسكنان ماردين[٢] هذا ما قاله موسىٰ برلمان في مقدمته ورمز عن هذه النسخة بـ A وجعلت رمزه «انك».

١. راجع «الردود على التنقيح» في هذه المقدّمة.

2. Ign. Guidi, *Catalogo dei codici orientali della Biblioteca Angelica di Roma* (Florence, 1878), pp. 64-66.

نسخة برلين:

وهذه احدى النسختين المكتوبتين بالخط العبري، كتبت في ماردين أيضاً في سنة ١٦٥٢ سلوكية أي سنة ١٣٤١م. وهي في مجموعة تحتوى علىٰ نسخة فريدة من مقالة لابن‌كمونة في الفرق بين الطائفتين اليهوديتين هما: «الربانيين» و«القرائيين» ويوجد في آخر هذه النسخة من *التنقيح* تأريخ تأليفه حيث جاء فيه: «نجز تصنيف ذلك في جمادى الآخرة من سنة تسع وسبعين وستمائة هجرية هلالية والسلام». وهذا يطابق تشرين الأوّل لسنة ١٢٨٠م. هكذا وصفه برلمان في مقدمته نقلاً عن فهرس شتاين شنيدر لمكتبة برلين[1] وجعل رمز هذه النسخة B وجعلته «ب».

نسخة بادليان بأكسفورد:

وهي أيضاً بالخط العبري، يظهر منها أنها قد اشتريت من قبل مالك في سنة ١٦٦٤ سلوكية /١٣٥٣م. وقد سقطت منها عدة أوراق وكتب أواخر النسخة بخطوط مختلفة[2] وجعل رمز هذه النسخة O وجعلته «اك».

1. M. Steinschneider, *Verzeichniss der hebraeischen Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1897), I, SS.74-77.
2. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford, 1886), col. 453 f., no. 1281.

الرموز التي استعملتها في التعليقات

ـ انك: نسخة انكليكا من رسالة *التنقيح*.

ـ اك: نسخة بادليان بأكسفورد.

ـ ب: نسخة برلين من الرسالة المذكورة.

ـ بغ: نسخة بغداد منها.

ـ س: نسخة سليمانية.

ـ ط: نسخة طهران.

ـ طب: النسخة المطبوعة التي صححها وحققها موسىٰ برلمان.[١]

ـ عددان في داخل القوسين هكذا: (ـ: ـ) الأوّل تدلّ علىٰ رقم البند من رسالة *التنقيح* علىٰ ما قسمة في نسختي، والعدد الثاني يدلّ علىٰ رقم السطر في ذلك البند.

---

1. SAʿD B. MANṢŪR IBN KAMMŪNA'S EXAMINATION OF THE INQUIRIES INTO THE THREE FAITHS. *A Thirteen Century Essay in Comparative Religion,* EDITED BY MOSHE PERLMANN, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, BERKELEY AND LOS ANGELES, 1967.

النص الكامل لتنقيح الأبحاث للملل الثلاث

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقدّمة

١. احمد اللّه علىٰ ما أرشد وهدىٰ، وأتوسل إليه بأسمائه الحسنىٰ، وبما أظهره علىٰ لسان أنبيائه ورسله من صفاته العُلىٰ، إن يؤمنني في الآخرة والأولىٰ، وإن يجعلني في دار الأبد من أهل السعادة العظمىٰ، وان يصلّي علىٰ من بالملأ الأعلىٰ، وعلىٰ من اختصّه بالنبوّة والولاية من الورىٰ، وخصوصاً علىٰ رسوله المصطفىٰ، وعلىٰ آله وأصحابه أولى النهىٰ.

٢. وبعد. فأنّه قد جرت مفاوضات اقتضت أن عملت هذه المقالة في تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، اعني ملّة اليهود وملّة النصارىٰ وملّة المسلمين. فذكرت فيها أوّلاً أحوال النبوّات مجملا، ثمّ ذكرت ما يختصّ بكلّ ملّة من هذه علىٰ ترتيب ازمنتها. فابتدأت بأقدمها زماناً، وهي الملّة

اليهودية، و تلوتها بأوسطها، و هي الملّة النصرانية، و ختمت بآخرها[1]، و هي الملّة الإسلامية. و حكيت عن كلّ واحدة من هذه الملل أصول معتقدها سوى التفاريع، لتعذّر استقصائها. و اردفت ذلك بحكاية ادلّة أربابها علىٰ صحة نبوّة النبيّ الآتي بها. و أوردتُ ما وُجّه من المطاعن عليها و ما ذُكر من الأجوبة عنها، منبّها علىٰ مواقع الأنظار فيها و مميّزاً ما يصلح لان يعوّل عليه من تلك الأجوبة عما لا يصلح لذلك منها.

٣. و لم أقل في شيء من ذلك مع الهوىٰ و لا تعرضت لترجيح ملّة علىٰ أخرىٰ. بل قرّرت مباحث كلّ ملّة إلىٰ غايتها القصوىٰ. و رتبت المقالة علىٰ أربعة أبواب.[2]

و من اللّه أسأل التوفيق و الهدىٰ و حسن الخاتمة و المنتهىٰ، و ان يجعلني في الآخرة في زمرة من آمن واتّقى. إنّه وليّ النعم في الدنيا، و إليه منتهى الرغبات في الدار الأخرىٰ. و هو المشكور علىٰ ما أحسن و أولىٰ. وحسبي اللّه وكفىٰ.

---

١. كذا في «بغ» و «ط»، وجاء في «طب»: بأحدثها.

٢. كذا في «بغ» و «ط»، جاء في «طب»: أبوابها.

الباب الأوّل

٤. في بيان حقيقة النبوّة و أقسامها و إثبات وجودها و منافعها و في ذكر أمور تتعلّق بها.

نجد جوهر الإنسان في أوّل فطرته خالياً، لا حسّ[١] معه من المدركات التي هي غير شعوره بنفسه.

فأوّل ما يخلق فيه الحواس الخمس الظاهرة وهي: اللّمس والذّوق والشمّ والسّمع والبصر. فيدرك بلمسه اجناساً من الموجودات، كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها. ويدرك بكلّ واحد من سائر هذه الحواس أجناساً أخرىٰ، كالطعوم والأراييح والأصوات والألوان.

وكلّ واحد منها قاصر عن إدراك مدرك الآخر، بل مدركات كلّ

---

١. كذا في «بغ» و «ط» وجاء في «طب»: لاخبر.

واحد منها ـ كالمعدومة في حقّ باقيها، كالألوان عند اللّمس، و الأصوات عند الشمّ.

وإذا تجاوز عالم المحسوسات خلق فيه التميز، و هو طور آخر من أطوار وجوده يدرك فيه ما لا يوجد عند الحس الظاهر. و ذلك هو الذي يكون له عندما يبلغ من العمر قُريب سبع سنين.

ثمّ يترقى إلىٰ طور آخر، هو العقل. فيدرك بعض الواجبات و الممكنات و الممتنعات و أمورا لا توجد في طوري التميز و الإحساس.

٥. و إذا تقرّر هذا فنقول إنّ النبوّة طور آخر وراء العقل تنفتح فيه عين أخرىٰ يبصر بها الغيب و ما سيكون في المستقبل و ما قد كان في الماضي و أموراً أخر، العقل معزول عنها كعزل قوّة التميز عن مدركات العقل وعزل قوى الإحساس عن مدركات التميز.

و لهذا نجد بعض العقلاء يأبى مدركات النبوّة و يستعبدها. و ما ذاك إلّا لأنّها طور لم يبلغه و لم يوجد في حقّه فظنّ أنّه غير موجود في نفس الأمر. كما أنّ الأكمه، لو لم يعلم بالتواتر و التتابع[1] الألوان و الأضواء و حُكي له ذلك ابتداء، لما كان يقرّ يعترف فيها. وكذلك العنين لو حُكي له لذة الجماع.

---

١. كذا في «بغ» و «ط» و جاء في «طب»: التسامع.

٦. فهذه هي النبوّة. و لها خواص ثلاث:

الأولىٰ ـ خاصية في قوّة النفس و جوهرها لتؤثّر في مادة العالم و في نفوس أخرىٰ بإزالة صورة و إيجاد غيرها و تبديل عرض بآخر.

٧. و **الثانية** في القوّة النظريّة بأن تصفو نفسه صفاء بحيث تكون شديدة الاستعداد لقبول العلوم من مفيضها و واهبها فتنكشف له المعقولات في زمان قصير من غير تعلّم من أبناء نوعه.

٨. و **الثالثة** أن يطّلع على المغيبات في حالتي النوم و اليقظة اطلاعاً لا يشك فيه بوجه و لا يخالطه، في الحكم بصحّة وقوع ما أدركه، ظنّ أو وهم، و حتّى لو كان إدراكه له في حالة النوم، بخلاف حال غيره في مناماته الصادقة فانّه لا يتيقن وقوع ما رآه أو ما عبر ما رآه به.

٩. فمن الأنبياء من يجتمع له هذه الثلاث، و منهم من يوجد له خاصيتان منها، و منهم من تكون له واحدة فقط، و قد لاتكون تلك الواحدة إلّا مجرّد الرؤيا، و قد يكون له من كلّ واحدة شيء ضعيف، و قد تتفاوت مراتبهم في ذلك تفاوتاً لا ينحصر لنا. فهذا هو حقيقة النبوّة و ماهيتها.

١٠. و يقال نبيّ و رسول لمن يؤدي أخباراً عن اللّه تعالىٰ من غير أن يكون بينه و بينه واسطة آدميّ. فيدخل في ذلك من يأتيه الخطاب من اللّه سبحانه بغير واسطة، أو بواسطة هي غير إنسان آخر كملك من الملائكة

أو نفس من النفوس السّماوية أو عقل من العقول، علىٰ اصطلاح الحكماء، أو غير ذلك.

وقد تطلق لفظة النّبي وكذا لفظة الرسول علىٰ معنى هو أخصّ من ذلك. وهو أنّه المخاطب من جهة اللّه تعالىٰ لإصلاح نوع البشر. وهذا إنّما يصدق علىٰ نبيّ مبعوث بشريعة عامة. وما كلّ نبيّ كذلك، بل من الأنبياء من بعث للإخبار بنزول عقاب علىٰ أمّة مخصوصة أو شخص معيّن أو أنّه بعث ليخبر بأمر يتجدد في المستقبل أو وقع في الماضي أو بغير ذلك، كما يُحكى عن كثير من أنبياء بني إسرائيل بعد موسىٰ، عليه وعليهم السّلام. فانّهم كانوا علىٰ شريعة موسىٰ ولم يُبعثوا بشريعة تخصهم، بل بُعثوا في قضايا مخصوصة تختصّ بأهل زمانهم أو ببعضهم.

١١. وقد اختلف المعترفون بثبوت النبوّة علىٰ ثلاثة آراء:

الرأي الأول ـ رأي من لا يشترط في النبيّ أن يكون عالماً بل يقول إن اللّه يختار للنبوّة من يشاء من الناس، لا فرق أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً، كبير السنّ أو صغيرهُ، لكنّهم يشترطون فيه خيرية ما وصلاحية أخلاق. فان أحداً لم يجوّز إلىٰ هذه الغاية أن يرسل اللّه شريرا نبيّا إلّا بأن يردّه خيّراً أوّلاً.

١٢. **الرأي الثاني** ـ رأي من يقول إنّ النبوّة كمال ما في طبيعة الإنسان، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلّا بعد ارتياض يخرج ما في

قوّة النوع إلى الفعل، إن لم يعق من ذلك عائق مزاجي أو سبب ما من خارج. فلا يتنبأ عند هؤلاء إلّا الشخص الفاضل الكامل في نطقياته وخلقياته. وعلىٰ هذا فكل من صلح للنبوّة وتهيأ لها فهو يتنبأ، لا محالة.

١٣. **الرأي الثالث** ـ رأي من يرى إنّ النبوّة لاتحصل إلّا الشخص فاضل كامل، ولكنّه يعتقد إنّ الذي يصلح للنبوّة، المتهيئ لها، قد لا يتنبأ بحسب مشيئة اللّه تعالىٰ وإرادته.

فهذه هي الآراء التي نعرفها في هذا المعنى.

١٤. فالنبي فقد يأتيه من الوحي ما يكون مكملاً له فقط. وقد يأتيه منه ما يوجب له أن يدعو الناس ويعلمهم ويفيض عليهم من كماله. كما إن العلماء منهم من لا يتحرك لتعليم غيره ولا للتأليف، ولا يجد إلىٰ ذلك شوقاً ولا عليه قدرة. ومنهم من يتحرك بالضرورة لأن يؤلّف ويعلّم. ولو لا هذا لما أُلّفت العلوم في الكتب، ولا دعا الأنبياء الناس إلىٰ علم الحقّ. وقد رُكز ذلك في طباع العلماء والأنبياء نظير ما رُكز في طباع الناس وسائر الحيوان شهوة الجماع لإقامة المثل، عناية من اللّه سبحانه بمخلوقاته. وقد يجد العالم والنبي من نفسيهما باعثاً علىٰ إرشاد الخلق إلىٰ مصالحهم فيدعوان الناس إلىٰ ذلك، قبل منهما أو لم يقبل.

١٥. والوحي الذي يأتي الأنبياء ينقسم بحسب القسمة العقلية على

وجوه أربعة، لأنـّه إمّا في النـوم أو في اليـقظه، و عـلىٰ كـلّ واحـد مـن التقديرين إمّا بواسطة، هي ملك أو غيره، أو بغير واسطة إنْ امكن. و كلّ واحد من هذه الأقسام فقد يصرح النبي به عند الدعوة و قد لا يصرح. و قد يكون من الأنبياء من يتنبأ بالأمثال، و ذلك أنـّه يرى شيئا علىٰ جهة المثل. فقد يشرح له معنى ذلك المثل وقت رؤيته له كمثل ما يرى الإنسان مناما و يتخيل في منامه ذلك أنـّه قد انتبه و قصّ المنام علىٰ غيره و شرح له معناه، و الكل منام.

و من الأمثال النبوية ما لم يشرح معناها وقت رؤيتها لكنّ النبيّ يعلم بعد ذلك ما الذى كان القصد منها ـ بإلهام له من اللّه تعالىٰ. و ممّا هو من قبيل هذه الأمثال أن يرى النبي شيئا المراد به مـا يـنبه عـليه إسم ذلك الشيء المرئيّ من جهة الاشتقاق أو الاشتراك في الإسمية، فـيستدل مـن أحد معانيه علىٰ معناه الآخر. فإن هذا أيضاً نوع من التمثيل. و قد نقل عن بعض أنبياء بني إسرائيل.

١٦. و قد يقع التنبيه بإسم ما، أحرف ذلك الإسم هي أحرف إسم آخر بتغيير ترتيبها وإن كان لا اشتقاق بين ذينك الإسمين و لا اشتراك. و كـما يرى الإنسان في منامه أنـّه قد سافر إلى البلد الفلاني و تزوج هناك و أقام مدّة و ولد له ولد و سماه فلانا و كان من أمره كذا و كذا، كذلك قد يرى في الأمثال النبوية، و علىٰ أنـّها قد يذكر فيها مددُ أزمان طويلة بـين فـعل

و فعل علىٰ جهة المثل. و قد يأتي في كلام الانبياء الاستعارات و المجازات و ما هو علىٰ جهة المبالغة و الأغياء فمن حمل هذه الألفاظ علىٰ ما وضعت له أولا ربّما وقع في خطأ عظيم.

١٧. و الولاية تتاخم مرتبة النبوّة. فلا يُعدّ الوليّ نبيّا، بل كلّ نبيّ وليّ وليس كلّ وليّ نبيّا. و من الأولياء المتاخمين لدرجة الأنبياء من تصحبه معونة إلٰهية تحرّكه و تنشطه لعمل صالح عظيم له وقع كبير مثل تخليص جماعة من الفضلاء من جماعة أشرار، أو تخليص فاضل كبير، أو إفاضة خير علىٰ قوم كثيرين. و يجد من نفسه لذلك محركاً و داعياً للعمل. و هذا الشخص تحلّ عليه روح من اللّه لم تنطقه بشيء بل غايتها انّها حرّكته لفعل ما، و ليس لايّ فعل اتّفق بل لنصرة مظلوم، إمّا واحد عظيم، أو جماعة، أو لما يؤدّي لذلك. وكما إن ليس كلّ من رأىٰ مناماً صادقاً نبيّاً، كذلك ليس كان من صحبته معونة لأمر ما أيّ أمر كان، مثل كسب مال أو كلّ غرض يخصه ـ يقال أنّه حلّت فيه روح من اللّه، أو أنّه وليّ من أولياء اللّه، أو أنّه فعل ما فعل بروح القدس. و إنّما يقال ذلك في من فعل فعل خير له عظيم وقع، أو ما يؤدّي إليه.

١٨. و من الأولياء من يجد أمراً ما حل فيه و قوّة أخرىٰ طرأت عليه فتنطقه فيتكلّم بحكم أو بتسبيح أو بأقاويل وعظية نافعة أو بأمور تدبيرية إلٰهية. و هذا كلّه في حال اليقظة و تصرّف الحواس علىٰ معتادها. و هذا هو

الذي يقال عنه متكلّم بروح القدس.

وهاتان الولايتان هما درجتان دون النبوّة. ودرجات الأولياء ومقاماتهم كثيرة لا يتعلّق ذكرها بغرض هذا الكتاب. إنّما الغرض بذكر هاتين الدرجتين الترقّي منهما إلىٰ ذكر مراتب الأنبياء.

١٩. والذي اذكره منها عشر مراتب.

المرتبة الأولى هي أنْ يرى النبي مثالاً في المنام على الشرائط التي تقدمت في النبوّة وفي نفس ذلك المثل يتبيّن له معناه وأي شيء أريد به.

المرتبة الثانية أنْ يسمع كلاما في المنام، مشروحاً، بيّناً، ولا يرىٰ قائله.

المرتبة الثالثة أنْ يكلّمه إنسان في المنام كذلك.

المرتبة الرابعة أنْ يكلّمه ملك في المنام.

المرتبة الخامسة أنْ يرىٰ في المنام كأنّ اللّه يخاطبه.

المرتبة السادسة أنْ يأتيه وحي في اليقظة ويرىٰ أمثالاً.

المرتبة السابعة أنْ يسمع كلاماً في اليقظة.

المرتبة الثامنة أنْ يرىٰ في اليقظة كأن إنساناً يخاطبه.

المرتبة التاسعة أنْ يرىٰ ملكا يخاطبه في اليقظة.

المرتبة العاشرة أنْ يرىٰ إنّ اللّه تَع يخاطبه في حال يقظته.

فهذه هي المذكورة من مراتب النبوّات.

٢٠. والنبي الواحد قد يأتيه الوحي على مرتبة من هذه و يأتيه وقتاً آخر علىٰ مرتبة أخرىٰ، إمّا أعلىٰ منها أو دونها. و ربّما لا ينال المرتبة العالية إلّا مرّة واحدة في عمره، بل ربّما لا ينال أصل النبوّة في عمره إلّا مرّة واحدة فقط. و قد تنقطع النبوّة عن النبي فيتأسف عليها و يشتاق إلىٰ ورودها. و قد يأتيه الوحي علىٰ وجه مزعج له، كما يسمع كلاماً كالرعد القوي أو يرىٰ صورة أو صوراً هائلة مهيبة. و تفاصيل هذه الأشياء لا تكاد تنحصر. وكلّها قد نقل أمثالها عن أنبياء بني‌إسرائيل، عليهم السلام، كما نجد ذلك في كتب نبواتهم.

٢١. و مما يدلّ علىٰ صدق المدّعين للنبوّات ـ المعجزات. و المعجز، علىٰ موجب اللغة، هو ما عجز البشر عنه ولم يتمكنوا منه، إمّا لفقد قدرة أو علم أو آلة. و المعجز في مصطلح جمهور أهل الشرائع هو الدالّ علىٰ صدق النبيّ في دعواه النبوّة.

٢٢. فيشترطون في كونه دالاً على النبوّة شروطا كثيرة. منها ان يعجز البشر عنها وعمّا يقاربها. و منها أن تكون ناقضة للعادات. و منها أن تكون في زمان التكليف. و منها أن تكون في زمن يدّعى النبوّة. و منها أن تكون من فعل اللّه أو بأمره و تمكينه. فهذه شروط خمسة.

٢٣. و إنّما شرطنا أن لا يقدر العباد عليها ـ لأن ما يقدرون عليه يشترك فيه الصادق و الكاذب، فيصحّ أن يقارن دعوى كلّ واحد منهما

فلا يميز الصادق منهما. وكذا لو قدر علىٰ ما يـقاربها. فأنّــه قـد يـندر صاحب علم أو حرفة يفوق فيها أهل زمانه وغيرهم، ولا يدلّ ذلك علىٰ نبوّة، لو فرضنا أنـّه تحدّى به. وإنّما يكون ذلك دليلاً على النبوّة لو بلغ في ذلك، لمبلغ الذي يقع مع الجزم بأنّ ما فعله ليس في مقدور نـوع البـشر الإتيان به أو بمقاربه.

٢٤. وإنّما شرطنا أن يكون ناقضاً للعادة ـ لأنّه انّما يدلّ علىٰ صـدق الدعوى، إذ كان، لو لا صدقها، لما ظهر. ولا يمكن أن يقال: لولا صـدق هذا النبيّ لما طلعت الشمس اليوم، لأنها طلعت اليوم لما له طلعت أمس.

٢٥. وإنّما شرطنا كونه زمان تكليف لما ورد أنـّه عند إشراط الساعة تنتقض العادات فيكون لانتقاضها سبب هو غير صدق الدعوىٰ.

٢٦. وإنما شرطنا أن تكون في حال دعوى النبوّة لأن صدق الدعوى صفة للدعوى ولا يجوز حصول الصفة من دون حصول الموصوف.

٢٧. وإنّما شرطنا أن تكون من فعل اللّـه أو بـإذنه ـ لأنـّـه لا يـدلّ تصديق الدعوى علىٰ صدقها إلّا إذا كان المصدق أو الآمر بالتصديق أو الممكّن منه حكيماً، ولا فرق عند العقلاء بين أن يعطي الإنسان خاتمه لمن يجعله علامة ودلالة علىٰ أنـّه رسوله وبين أن يمكنه من أخذه وهو يعلم أنـّه يدّعي أنـّه رسوله. ولهذا استوى فعل التـصديق والتمكـين مـنه في الدلالة على الصدق.

٢٨. فاذا اجتمعت هذه الشروط علمنا ان انتقاض العادة متعلّق بالدعوى، ولاجله انتقضت، فيكون تصديقا للدعوى كما ان من قال لغيره ـ إن كنت رسولك فضع يدك علىٰ رأسك ـ فإذا فعل ذلك كان جارياً مجرى قوله ـ صدقت في دعواك الرسالة. فإذا كانت المعجزة تصديقاً لمدّعى النبوّة، وكان اللّه تَع لا يجوز أن يصدّق كاذبا، ثبت أنّه صادق.

٢٩. وقد أوردوا علىٰ هذا شكوكاً سبعة.

الأوّل ـ إن خرق العادات أمر ممتنع فان تجويزه يفضي إلى السفسطة لانا، لو جوزناه، لم نأمن أن تنقلب الجبال ذهباً والبحار دماً، وأن نكون، إذا أبصرنا شيخاً، نجوّز أنّه حدث في هذه الساعة من غير أب ولا أمّ، وإذا شاهدنا زيداً جاز أن يكون شخصاً غيره خلقه اللّه على شكله وتخطيطه. وكلّ ذلك جهالة.

٣٠. **الثاني** ـ لم قلتم إن هذا المعجز حصل بإيجاد اللّه أو بأمره وتمكينه؟ فأنّه من الجائز أن تكون نفس النبي مخالفة لسائر النفوس، أو ان مزاجه أو تركيبه مخالف لأمزجة سائر الناس وتركيبهم، فتكون تلك الخصوصية مبدأ لتلك القدرة المخصوصة أو أنّه وجد دواء له خاصية تقتضي هذه الآثار، أو انّ الجن والشياطين أو بعض السماويات أعانه علىٰ ذلك الفعل يفعله على جهة العصيان للّه تَع.

٣١. **الثالث** ـ لا نسلم إنّ اللّه تَع خلق المعجز لأجل التصديق، فـإن أفعاله منزهة عن الأغراض.

٣٢. **الرابع** ـ لو سلمنا إنّ اللّه يفعل لغرض، فلم قلتم انّه لا غرض له في خلق المعجز إلّا التصديق؟ فجاز أن يكون ابتداء عادة كـابتداء سـائر الحوادث التي لها أوّل، أو أنّـه علىٰ سبيل عادة لا تحـصل إلّا في أزمـنة متطاولة لا تفي الأعمار بضبطها، أو ليحترز المكلف من توهم دلالته علىٰ تصديق دعوى النبوّة مع صعوبة الاحتراز مـن ذلك، فـيكتسب بـذلك الاحتراز ثواباً، كما قد يقال في إنزال المتشابهات، أو لغرض آخر لا نطلع عليه، إذ ليس للبشر قدرة على الاطلاع علىٰ جميع حكم اللّه تَع.

٣٣. **الخامس** ـ إذا كانت الأشياء كلّها بخلق اللّه تَع، فهو الذي يخـلق الفسق في الفاسق و الكفر في الكافر. و إذا كان كذا، فلا يكون خلق المعجز الموهم للكفر بأبعد من خلق الكفر نفسه. فلا يدلّ، و الحالة هذه، تصديق اللّه للنبيّ علىٰ كونه صادقاً في نفس الأمر.

٣٤. **السادس** ـ إنّا نمنع أن قول القائل لغيره ـ إن كنت رسولك فافعل كذا ـ ففعل ـ دليل علىٰ تصديقه إيّاه، بل جاز حصول سبب استقل بأن يفعل ذلك الفعل في ذلك الوقت.

٣٥. **السابع** ـ إنّا، لو سلمنا انّه لا غرض لذلك الشخص إلّا تـصديق ذلك القائل، فلا نسلم إن ذلك دليل علىٰ تصديق اللّه للنبيّ عـند فـعله

للمعجز الخارق. و ذلك لأنّا عارفون بأحوال ذلك الشخص و أخلاقه ومناهج أفعاله، فلا جرم امكننا أن نعلم أنّه إنّما فعل ذلك لأجل التصديق. و إمّا حكم اللّه تَع في أفعاله و مخلوقاته فليس لأحد سبيل إلىٰ معرفتها و الاطّلاع عليها. فكيف تقاس أفعاله إلىٰ أفعال عباده؟

٣٦. و أجابوا عن الشكّ الأوّل بأن تجويز الشيء في الجملة لا يمنع من الجرم بعدم وقوعه في وقت مخصوص. فنحن، و إن جوّزنا خلق مثل زيد أو خلق إنسان من غير الوالدين، فلا ينافي ذلك جزمنا بأن هذا زيداً هو الذي عرفناه، و إن هذا الشيخ كان مولودا من الأبوين، وكان طفلا أولا، و إنتقل في الإنسان حتّى صار شيخاً. و هذا علم ضروريّ خلقه اللّه تَع لعباده، لئلا يختلّ نظام الوجود بعدم التعارف و التشكّك في مجاري العادات.

٣٧. و عن الشكّ الثاني ـ بأنّه لا موجد إلّا اللّه تَع، و بتقدير التسليم، فقد بيّنّا ان التمكين من الإيجاد يقوم مقام الايجاد، و لا يمكن الحكيم تَع في هذا المقام من العصيان لما يؤديّ إليه من الإضلال.

٣٨. و عن الشك الثالث ـ ان خلق المعجز معرّف قيام التصديق بذات اللّه تع. فان سمّي ذلك غرضاً فلم هو محال بهذا التفسير؟

٣٩. و عن الشك الرابع ـ انّه خُلق فينا علم ضروريّ بأنّه متعين للتصديق، لا لسائر الاحتمالات غيره.

٤٠. وبمثله يجاب عن باقي الشكوك. فـان الشيء، إذا عـلم وجـوده بالضرورة، لم يكن تجويز نقيضه قادحاً في ذلك العلم الضروريّ.

٤١. والفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء إنّ الكرامات لا تقترن بها دعوى النبوّة بخلاف المعجزات.

٤٢. والفرق بين المعجزات وبين السحر، عند من يجوّزه،[1] ان الساحر

١. وهذه المسألة هي من موارد الخلاف بين الاتجـاهين، التـعقلي للـفلاسفة والتـعبدي للمتكلّمين فالإعجاز عند الفلاسفة المسلمين وأقصد بهم الفارابي وابن‌سينا وأتباعهما، مثل النبوّة، أمر طبيعي. ويفسرونهما تفسيرا لا ينافي العلم في زمانهم، فهم يقولون: كما أن كلّ نفس قادرة علىٰ تحريك أي جزء من أجزاء بدن تخصها، كذلك النفس القوية تتعدّي تأثيرها عن بدنها فهي تؤثر في خارج جسمها.
ولا فرق عند فلاسفة المسلمين بين المـعجزة والسـحر إلّا أدبـياً وفي غـايتيهما وفي فاعليهما. فإن كان الفاعل خيّراً والغاية من العمل خير فهو معجزة، وإن كان شراً سمّي سحراً (ابن‌سينا، الإشارات والتـنبيهات، تحقيق شهابي ـ منزوي، ط. طهران، ١٩٦٠م، ص ١٦٨ وكذلك الخواجة الطوسي في شرحه وابن‌كمونة في الكاشف). وعدم الفـرق بين المعجزة والسحر هو الشبهة الثانية من شبه البراهمة على النـبوّات كـما نـقلاً عـن القاضي عبدالجبار المعتزلي والكراجكي (القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصـول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، ط. القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٥٦٤ـ٥٦٣ والكراجكي، كنز الفوائد، ط. طهران، ١٩٠٤م، ص ١٠١). ولم يكن ابن‌سينا غافلا عن هذه الشبهة، بل انّه كان يكتفي في الفرق بين المعجزة والسحر بان الأوّل خير والثاني شر.
وامّا المتكلّمون فلا يرضون بذلك الفرق الأدبي بل يفرقون بين السحر والمعجزة جوهريا بفروق كثيرة.
قال القاضي عبدالجبار المعتزلي (المتوفى ٤١٥ هق / ١٠٢٤م): ان المعجز لابدّ أن يكون من قبل اللّه، وليس كذلك السحر. والمعجز خارق للعادة وليس كذلك الحيلة. والحيلة تتعلم دون المعجزة. والحيلة يقع فيها الإشتراك دون المعجزة. والحيلة تقتصر على الآت

دون المعجزة. و المحيل ينفذ حيلته على غير أهل صناعته، و معجز كالنبي كان مما يتعاطاه أهل زمانه (القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٢).
و قال الباقلاني الأشعري (المتوفى ٤٠٣ هق / ١٠١٣م) ان الساحر إذا ادّعى النبوّة أبطله اللّه عليه بوجهين أحدهما أن ينسيه عمله و الثاني أن ينجد من السحرة من يعارضونه (الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات، تحقيق الأب رتشرد مكارثي، ط. بيروت، ١٩٥٨م، ص ٩٤ـ٩٥). و قال الشهرستاني الأشعرى (المتوفى ٥٤٨ هق / ١١٥٣م): لو قدر ظهور معجزة على يد كاذب (ساحر) لم يجز أن يقترن بدعوى النبوّة بل يصرف عنه داعيه (عبدالكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط. ليدن، ١٩٣٤م، ص ٤٣٤).
فنرى المعتزلة الذين أنكروا المعجزة و السحر أوّلاً ثمّ اعترفوا بالمعجزة أخيراً بقوا في إنكارهم للسحر حتّى أواخر أمرهم. فالزمخشري المعتزلي (المتوفى ٥٣٨ هق / ١١٤٣م) يفسر آية «النفاثات في العقد» (سورة الفلق ١١٣: ٤) بالنساء أو النفوس أو الجماعات السواحر اللاتي يعقدون في الخيوط، و لا تأثير لذلك إلّا إذا كان بإطعام شيء ضار و ان اللّه قد يفعل ذلك علىٰ سبيل الامتحان. ثمّ يقول: فان قلت: فما معنى الاستعاذة من شرهن؟ قلت: فيها ثلاثة أوجه: ١. يستعاذ من عملهن، ٢. ان يستعاذ من فتنتهن، ٣. ان يستعاذ مما يصيب اللّه به من الشر عند نفثتهن (جاراللّه الزمخشرى، الكشاف، ط. ١٣٠٧ هق، ج ٢، ص ٥٦٨).
و هاهنا نرى المحشي على الكشاف و هو أحمد بن منير الأشعري (المتوفى ٦٨٣ هق / ١٢٨٤م) يأخذ على الزمخشري اعتزاله فيقول: ان قاعدة القدرية (القدرية يعيّرون من خالفهم في القدر. و أهل الحقّ يسمّونهم قدريّة و يسمّونهم مجبّرة و هم أولىٰ بأن يكونوا قدرية من أهل الإثبات. أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلّين، تحقيق محمّد محيىالدّين عبدالحميد، ط. القاهرة، ١٩٥٤م، ج ٢، ص ١٠٣). أنار حقيقة السحر. علىٰ ان الكتاب و السنة قد ورداً بوقوعه و الأمر بالتعويذ منه و قد سحر رسول اللّه في مشط... و انّما الزمخشري استفز الهوى و ما به إلّا أن يتبع اعتزاله... و لو فسّر غير النفاثات في العقد بالمتخيلات من النساء و لسن بساحرات حتّى يتم إنكار

وجود السحر لعده من بدع التفاسير (الكشاف، ج ٢، ص ٥٦٨). وكذلك أخذ فخر الدّين الرازي علىٰ ابن‌سينا، فانه عند شرحه كلامه في الإشارات في الفرق بين المعجزة والسحر يكون غاية السحر شراً وغاية المعجزة خيراً، اعترض عليه وقال: ان التمييز بين الخير والشر أمر عقلي نظري فلا دلالة للمعجزة علىٰ نبوّة نبي. ثمّ جاء الخواجة نصير الطوسي (المتوفى ٦٧٢ هـ ق / ١٢٧٣م) الفيلسوف الشيعي فدافع في شرحه للإشارات عن النظريّة السيناوية في النبوّة والمعجزة الطبيعية ويقول: يلزم على النبي ان يجمع بين المعجزة القولية والمعجزة الفعلية. فالذي يأتي بالمعجزة الفعلية فقط فهو ساحر قطعاً (الخواجة نصير الطوسي، شرح الإشارات، ط. طهران، ١٣٧٩هـ ق، ج ٣، ص ٣٧٣ـ ٣٧٤).

فكأنا نرى الطوسي يعترف للرازي بان لا دلالة للمعجزات (أي الفعلية منها) وحدها على النبوّة للمدعي. بل يحتاج إلىٰ قرائن أخرىٰ لثبوت النبوّة. ولعل ما جرأ الخواجة الطوسي على الاندفاع نحو اتجاه تعقلي فلسفي حاد كهذا ضدّ الاتجاه الكلامي الأشعري السلفي في هذه المسألة ومسائل كثيرة مثلها هو سقوط الخلافة العباسية في بغداد التي كانت معقل الاتجاه السنّي السلفي المتحفظ وملجأه.

وأمّا ابن‌كمونة، فانا نراه في كتابه الكاشف يذهب الفلاسفة في عدم إمكان أي خرق للعادة سواء في المعجزة أو السحر. وقال في تفسيره للسحر: أنّه تأثير نفساني إذا كانت النفس شريرة (ابن‌كمونة، الكاشف، النسخة المخطوطة رقم ٥٣٨٣ المجلس طهران، نسخة فوتوغرافية، ورقة ٩٤). وهذا هو مذهب ابن‌سينا في تحليله النفسي للخوارق، بان النفس القوية تؤثر في خارج بدنها كما تؤثر كلّ نفس في جسمها الخاص بها.

وأمّا في التنقيح فيقول: والفرق بين المعجز والسحر عند من يجوّزه ـ أي الأشاعرة ـ ان الساحر لو ادعى النبوّة لقيّض اللّه من يكذبه أو أن اللّه لا يمكّنه من السحر. وهذا هو قول الأشاعرة ذكره الغزالي والشهرستاني. وهذا الاختلاف يبيّن الاتجاه التعقلي الفلسفي لابن‌كمونة في الكاشف والاتجاه التعبدي الكلامي لصاحب التنقيح راجع المقدّمة ص ٣٣.

وخلاصة القول: إن فلاسفة المسلمين والإسماعيلية ومن قبلهم القديس أوغسطينوس

لو ادّعى النبوّة كاذباً لقيّض اللّه من يعارضه و ان لا يمكّنه من فعل السحر الذي كان متمكناً من فعله قبل ذلك.

٤٣. و قد يشتبه المعجز بغيره من المخاريق و الحيل علىٰ ضعفاء العقول، كما يفعله المشعبذون و أصحاب الحيل الطبيعية و الهندسية. فيجب على العاقل ان يحترز من مثل ذلك. فقد ضلّ به خلق كثير.

٤٤. و قالت الحكماء ان الصور التي يراها الأنبياء من الملائكة و غيرهم ـ حتّى قولهم رأينا اللّه تَع ـ هي من قبيل الأحلام الصادقة التي يراها غيرهم في حال النوم. و إنّما يختلف ذلك بالشدّة و الضعف. فالأنبياء تبلغ قوّة ذلك فيهم إلىٰ حدّ اليقين و عدم الارتياب فيه، كما بيّنّا، بخلاف غيرهم.

قالوا ان الكائنات إنّما تجب بعللها و العلم بالعلّة التامّة يوجب العلم

قالوا عدم الفرق بين المعجزة و السحر من حيث الماهية في كونهما غير خارقين للطبيعة، بل خارقان لما نعلمه من قوانين الطبيعة، و قالوا ان الفرق بين المعجزة و السحر إنّما هو من ناحية فاعليهما فصاحب المعجزة خيّر و نبي و صاحب السحر شرير، و الأوّل ينسب إلى اللّه و الثاني ينسب إلى الشيطان. أمّا المتكلّمون، فقدماء المعتزلة كالنظّام ذهبوا مذهب الفلاسفة في نفي خرق العادة و متأخروا المعتزلة فرقوا بين المعجزة و السحر جوهرياً و قالوا بخرق العادة في المعجزة دون السحر و أمّا الأشاعرة فقالوا بخرق العادة في المعجزة و السحر معاً و جعلوا الفرق بينهما بأن اللّه يبطل السحر و يؤيد المعجزة. و الغاية من الفرق بين المعجزة و السحر هي تقوية مركز المعجزة في كونها تصديقاً لنبوّة النبي، فكلّما ضعف تأثير المعجزات تزعزع مركز النبوّات عند العوام.

بمعلولها. و الكائنات قد تدرك قبل الكون، لا من جهة ما هي ممكنة بل من جهة ما تجب. و إذا ظهر لنا بعض أسباب الشيء، و خفي علينا بعضها، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا منها حدس ظن لوجودها، و بمقدار ما يخفى علينا منها يتداخلنا الشكّ في وجودها و هيئة العالم بما تريد أن تكون فيه مرتسمة في المباديء العالية. و تلك المباديء إمّا نفوس سماوية أو أجسامها أو عقول مجرّدة. و هذه النفوس أو العقول هي الملائكه، في إصطلاح الحكماء. تلك المباديء غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب، البتة، من جهتها. إنّما الحجاب هو في قوانا، إمّا لضعفها و إمّا لاشتغالها بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها. فإذا لم يكن أحد الأمرين، كان الاتصال بها مبذولاً، فيحصل فيها شيء من الغيب. فربما حصل التخيل فانتقلت القوّة المتخيلة منه إلىٰ غيره، لما فيها من الغريزة المحاكية و المنتقلة، فتترك ما أخذته، و تورد شبهه أو ضدّه أو مناسبه، كما يعرض لليقظان من انّه يشاهد شيئا فينعطف عليه التخيّل إلىٰ اشياء أخرىٰ، فينسيه الأوّل ولا يعود إليه إلّا بضرب من التحليل و التخمين. و قد لا تنتقل المتخيّلة، بل استثبتت ما نالته، و استقرّ الحال عليه من غير انتقال إلىٰ غيره. و الرؤيا الصادقة، إذا كانت من هذا القبيل لم تفتقر إلىٰ تعبير.

٤٥. و قد يبلغ كمال القوّة المتخيّلة انّها لا تستغرقها القوى الحسيّة في إيراد ما يورد عليها حتّى يمنعها ذلك عن خدمتة النفس الناطقة في

اتصالها بتلك المباديء الموحية إليها فتقبل صورة الغيب في حال اليقظة. ثمّ تفعل المتخيّلة مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير. فربّما شوهدت صور إلهية عجيبة مرتبة بأقاويل إلهية مسموعة، هي مثل لتلك المدركات الوحيية. و أقوىٰ من هذا إن تستثبت تلك الأحوال و الصور على هيئتها من غير انصراف المتخيّلة إلىٰ محاكاتها.

٤٦. و المتخيّلة فقد يشغلها الحسّ بما يورد عليها من الصور المحسوسة، فقد يشغلها العقل بما يصرفها عن تخيّل الكاذبات التي لا يوردها الحسّ عليها ولا يستعملها العقل فيها. و اجتماع هذين الشاغلين يمنعها من تمام الأفعال الخاصة بها.

فان أعرض عنها أحدهما فلا يبعد ان تقاوم الآخر فلم تمتنع فعلها تلك المنعة. فتارة تتخلّص عن مجاذبة الحسّ، فتقوى علىٰ مقاومة العقل، كما في حال النوم، عند إحضارها الصور كالمشاهدة. و تارة تتخلّص عن سياسة العقل إياها، عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن، فتستعلى على الحسّ، و لا تمكنه من شغلها بل تمعن في إثبات أفاعيلها، فيصير ما يتعلق بها من الصور كالمشاهد أيضاً، كما في حال المرض و الخوف الشديد و الجنون.

٤٧. و لهذا كان المجانين و الممرورون لكثرة رفضهم للحسّ، لا سيّما عند أحوال كالصرع و الغشي، تفسد حركات قواهم الحسّية، و عند كون

هممهم مصروفة عن المحسوسات ربّما اطّلعوا علىٰ شيء من المغيبات. و تأدّي ذلك إلى الخيال فكان كالمشاهد المسموع. فإذا أخبر به الممرور، أو غيره ممن يجرى مجراه، فخرج وفق مقاله، كان ذلك تكهّنا. وكان ذلك لنقصهم. وكان ما للأنبياء لغاية كمالهم، ولكون اتصالهم بالمبادىء العالية، أقوىٰ، وإدراكاتهم أتمّ. كان ما يتلقّونه من الغيب متيقّنا عندهم، لا يشكّون فيه، سواء كان إدراكهم لذلك في حال اليقظة أو في حال النوم. فإن لم يحصل لهم التيقّن بذلك فليس ذلك الإدراك نبوّة، ولو كانت النبوّة حاصلة لهم في وقت آخر. فهذا سرّ علمهم بالغيب وإدراكهم الصور.

٤٨. وامّا كمالهم، من جهة كمال عقلهم النظري، فلأنّ الحدّ الأوسط الذي بحصوله يتوصّل إلىٰ اكتساب المعقولات المجهولة، تارة يحصل بالحدس، وتارة يحصل بالتعليم. ومباديء التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي، لا محالة، إلىٰ حدوس استنبطها أربابها، ثمّ أدّوها إلى المتعلمين. فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس، وينعقد في ذهنه القياس بلا معلّم.

ويتفاوت ذلك. فبعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وبعضهم يكون أسرع زمان حدس لها. وكما تنتهي، في طرف النقصان، إلىٰ من لا حدس له، فكذلك تنتهي أيضاً، في طرف الزيادة، إلىٰ من له حدس في كلّ المطلوبات أو أكثرها، وإلىٰ من له حدس في أسرع وقت وأقصره. فيمكن وجود شخص مؤيد بشدّة الصفاء وشدّة

الاتّصال بالمبادىء العالية إلىٰ أن يستعمل حدساً في كلّ شيء، في قوّة البشر إدراكه، أو في أكثر الأشياء، أو في كثير منها وإن لم يكن أكثر، فيعلم تلك الأشياء لا تقليداً غير يقينيّ، بل بالحدود الوسطى و الأقيسة البرهانيّة.

٤٩. و امّا سرّ أفعالهم الخارقة للعادة فهو إن مادّة العالم مطيعة لقبول ما هو متصور في عالم الروحانيات من النفوس و العقول، وإن الصور العقلية فيها هي مبادىء لهذه الصور الحسيّة، يجب عنها وجود هذه الأنواع في العالم الجسماني. و النفس الإنسانية روحانية مجرّدة. و هي قريبة من جوهر الروحانيات السّماوية. و مادة بدنها مطيعة لها، كطاعة مادة جملة العالم، لتلك الجواهر الروحانية العالية.

فجاز وجود نفس يتعدّى تأثيرها بدنها. فأذا شاءت، احدثت في مادة العالم ما يتصوّر في ذاتها، فيحدث فيها ما من شأنها ان تحدث في بدنها من تحريك و تسكين، و تبريد و تسخين، و غير ذلك، كما تفعل أمثالها في بدنها. فيتبع ذلك حدوث سحب و رياح و صواعق و زلازل، و نبوع مياه وعيون، و ما أشبه ذلك، بإرادة هذا الإنسان.

فاكمل أشخاص النوع الإنساني هو الذي، ان نسب نفسه إلىٰ عالم العقل، وجد كأنّه متّصل به دفعة. و ان نسب نفسه إلىٰ عالم النفس، وجد كأنّه من سكان ذلك العالم، و ان نسب نفسه إلىٰ عالم الطبيعة، كان فاعلا

فيه ما يشاء.

و من وصل إلىٰ هذه المرتبة فلابدّ و أن يكون كامل الأخلاق، فاضلها، زكي النفس مؤثراً للخيرات. و ذلك هو الواصل إلىٰ أعلىٰ مراتب الأنبياء، الفائز بأكمل السعادات الإنسانية و الخيرات الغير المنقطعة.

٥٠. واعلم انّه ليس كلّ ما نتصوّره من الماهيات يجب أن يكون موجوداً.

٥١. وإذا قد بيّنّا ما النبوّة، و ما أقسامها، و ما هو الدال عليها من المعجزات و ما سببها، و ان النبي كيف يسمع كلام اللّه و يرى ملائكته، و قد تحولت له علىٰ صورة يراها، ـ فيجب الآن ان ندلّ علىٰ وجود النبي وعلى العلّة الغائيّة في وجوده. و نذكر ذلك على الوجه الذي قالته الحكماء.

٥٢. فنقول[1] ان الإنسان يمتاز عن غيره من الحيوان بأنّه لا تحسن

---

١. فنقول... فلابدّ اذن من وجوده (وجود النبي):

هذه العبارة مأخوذة من النجاة (ابن‌سينا، النجاة، ط. القاهرة، ۱۹۳۸م، ص ۳۰۳ ـ ۳۰٤؛ و الشفاء (الالّهيات)، ط. القاهرة، ۱۹٦۰م، ص ٤٤۱ ـ ٤٤٦. و قد أخذه ابن‌سينا من الفارابي في السياسات المدنية ،ط. حيدر آباد الهند، ۱۳٤٦ هـ ق، ص ۳۹ ـ ٤۰) مع تغيير طفيف و حذف عدة جمل. و هو دليل ابن‌سينا علىٰ وجوب البعثة و إرسال الرسل ذكرها في النجاة و بمعناها في الشفاء و الإشارات (ط. شهابي ـ منزوي، ص ۱۵۳)، و لكنّه في الأخيرة ذكر لفظة العارف بدل النبي و لفظة خرق العادة بدل المعجزة مستفيدا من مصطلحات العرفان و التصوّف كما استفاد في النجاة من مصطلحات

معيشته و لا تتم، لو انفرد في تدبير أمره من غير مشاركة بني نوعه له علىٰ ضروريّات حاجاته، حتّى يكون، مثلاً، هذا ينقل إلىٰ ذلك و ذلك يخبز لهذا، و هذا يخيط للآخر و الآخر يتّخذ الإبرة له.

و لا تتم المشاركة إلّا بمعاملة، و لا بدّ في المعاملة من سنّة و عدل. و لا بدّ لهما من سانّ و معدّل، و لا بدّ و أن يكون إنساناً بحيث يخاطبهم و يلزمهم بذلك. و لو تركوا و آراءهم لاختلفوا.

و مَن نظر بعين الاعتبار في عناية البارىء، جلّ جلاله، بخلقه، وجد الحاجة إلىٰ وجود هذا الشخص في صلاح نوع الإنسان أشدّ من الحاجة إلىٰ كثير من وجود أشياء لم تُهمل العناية الإلٰهية وجودها، كإنبات الشعر على الأشفار و على الحاجبين، و تقعير الأخمص من القدمين، و أشياء أخرىٰ من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء، بل هي نافعة فيه نفعاً ما.

المتكلّمين. و أخذ فخر الدّين الرازي (المباحث المشرقية، ط. حيدرآباد الهند، ١٣٤٣هق، ج ٢، ص ٥٢٣. ملخصاً له) من النجاة و كذلك فعل مؤلّف التنقيح أي ابن‌كمونة المتكلّم لا الفيلسوف.

و قد حذف مؤلّف التنقيح خمسة أسطر (سطر ٤، بعد كلمة «له» و قبل كلمة «و لا») من عبارة النجاة اعترف فيها ابن‌سينا بإمكان اجتماع بشري من دون نبوّة لكنه قال إن ذلك المجتمع سيكون بعيد الشبه بالناس. و كذلك بدل مؤلّف التنقيح جملات و مصطلحات فلسفية إلىٰ جملات كلامية. فبدّل «لا يجوز أن يترك الناس فيختلفوا» إلىٰ «و لو تركوا لاختلفوا» و بدّل «فواجب ان يوجد النبي» إلىٰ «فلا بدّ من وجوده» و أمثال ذلك مما بعده عن الفلسفة و قرّبه إلى الكلام، لأن المتكلّم يجتنب غالباً الكلام على اللّه بقوله: يجب على اللّه كذا أو لا يجوز اللّه أن يفعل كذا....

فإذا اقتضت العناية الربانية تلك المنافع، فكيف لا تقتضي هذه التي هي أهمّ منها؟ ولا يجوز أن يكون المبدأ الأوّل، والملائكة بعده، يعلم أحد الأمرين دون الآخر. فان علم الباريء عزّ وجلّ، محيطٌ بكلّ شيء. وإذا علم ما هو ضروريّ الحصول لتمهيد حصول الخير، فلابدّ وان يوجد. وإذا وجد ما هو مبني علىٰ وجود النبي فلابدّ اذن من وجوده.

٥٣. ومن الظاهر أنّه يجب أن يخصّص هذا الإنسان الشارع عن سائر الناس بأمر، وإلّا لم يتميّز عن غيره من الناس. فلم يكن قبولهم منه أَولىٰ من قبولهم من غيره. فيقع التنازع في نفس التشريع. وما يتميّز به هو المعجزات التي أخبرنا بها فهي الدّالّة علىٰ نبوّته كما مرّ.

٥٤. واعلم ان هذا القدر من المنفعة بمجرّده في إثبات وجود النبي غير كاف. فإن هذه المنفعة قد تحصل بوجود من يعتقد فيه أنّه نبي بسبب سحر أو تخييل، وإن لم يكن نبيّانفس الأمر، كما نجد من انتظام أحوال الناس في كثير من المدن الجاهلية، بل يجب أن يضاف إليه ما نذكره من منافع أخرىٰ لا تتأتى إلّا بالنبوّة الحقيقية.

٥٥. وقد يرسخ الايمان في النفس لا بدليل معين محرر،[1] بل بأسباب

---

١. وقد يرسخ الايمان في النفس لا بدليل معين:
ومثل هذا جاء في البند «٨٧ ب» وقد أخذ المؤلّف هذا المعنى من الغزالي حيث يقول ما خلاصة: وماعدا خاصة الإعجاز من خواص النبوّة فانّها تدرك بالذوق من سلوك طريق

التصوّف يحصل به نوع من التصديق لا يحصل بالقياس وهذه تكفي للإيمان بأصل النبوّة... فان مثل قلب العصا ثعباناً و شق القمر وحده ما لم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربّما ظن انّه سحر، أو انّه إضلال من اللّه، فانّه يضل من يشاء... فلتكن الخوارق إحدى الدلائل حتّى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين كالذي يخبر به جماعة بخبر متواتر فليس اليقين مستفادا من قول واحد معين، فهذا هو الايمان القوي العلمي(الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبدالحليم محمود، ط. القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٨٣ ـ ١٨٤).

و لا شك في أن هذا تراجع من الغزالي عن تزمته إلى الإذعان بالواقع.

فهذه العبارة منه تشير إلىٰ تقسيم المعجزات بالعلمية و العملية، و ترجيح العلمية منها، و هي دعوة النبي الناس إلى الخير و النظام الأصلح وكونه ذا صفات أخلاقية عالية، على المعجزات العلمية، و هي أعمال النبي الخارقة للعادة. فبعد رفض النظام و بعض المعتزلة المعجزات لأنّها خرافات لا توافق روح الدين الإسلامي.

قسم الإسماعيلية المعجزات إلىٰ هذين القسمين. وأقدم من رأيته قال بهذا التقسيم هو المؤيد في الدين هبة اللّه الشيرازي الداعي الإسماعيلي (المتوفى ٤٧٠ هـ ق / ١٠٧٧م) و ذلك في المجلس ٥١٩ من كتابه المجالس المؤيدية (مخطوطة حسين الهمداني. طبعها بل كراوس في مجلة الدراسات الشرقية و اعاد طبعها عبدالرحمن بدوى في من تأريخ الإلحاد في الاسلام، ص ٨٦). ثمّ عين القضاة الهمداني (الشهيد ٥٢٥ هـ ق / ١١٣١م) فإنّه سمّي المعجزة العملية (قدرة على الاعجاز) و سمّي المعجزة العلمية (ثمرة تلك القدرة) (عين القضاة، المكتوب ١٠٣، ج ٢، البند ٦٢٣ ـ ٦٢٤، ط. عسيران ـ منزوي). و قال ابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ ق / ١١٩٨م) ان الاستناد إلى المعجزات هو طريق العوام من الناس، أمّا طريق الخواص في تصديق الأنبياء هو وضع الشرائع الموافقة للحق و المفيد من الأعمال (ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويجه، ط. الكاثوليكية، ١٩٣٠م، ص ٥١٤ ـ ٥١٦). ثمّ إن الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى ٦٧٢ هـ ق /١٢٧٣م) الذي كان إسماعيلياً (سبعياً) و رجع إلى الأثنى عشرية، بدّل تسمية المعجزات العلمية بالقولية و العملية بالفعلية و قال: ان العقلاء و الخواص من الناس المعجزات القولية،

وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها، والمنامات الصادقة كالأنموذج من النبوّة. وربّما حصل منه حدس يكفي في الايمان بأصل النبوّة. وربّما حصل اليقين بهما بالمشاهدة أو بالتواتر أو التسامع فإنّك إذا عرفت الطبّ، مثلاً، عرفت ان فلاناً طبيب بما تسمعه من أخباره وتنظره من تصانيفه وهكذا تؤمن بوجود النبوّة بعد معرفتك ماهيتها وحقيقتها.

٥٦. ويجب أن يكون الأصل الأوّل فيما يسنه النبيّ الحقيقي أن يعرّف الناس إن لهم صانعاً واحداً، حيّاً، قادراً، لا شريك له في ملكه ولا شبيه ولا نظير، عالماً بالسّر والعلانية لا يغرب عن علمه شيء في السّموات ولا في الأرض، وان من حقه أن يطاع، وأنـّه قد أعدّ السّعادة لمن اطاعه والشقاوة لمن عصاه، وأن يقرر عندهم أمر المعاد الأخروي، وان هناك

والعوام منهم للمعجزات الفعلية أطوع. وان المعجزات الفعلية لا تتم مجردة عن القولية. والنبوّة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى الحق والخبر (الخواجة نصيرالطوسي، شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٧٢). وقال أيضاً: إن المعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة، فاذن يلزم أن يكون إعجاز الأنبياء يجمع بين القولية والفعلية، وهو دال علىٰ صدقهم (نفس المصدر، ص ٣٧٤). وقد ذكر الطوسي هذا الكلام عند شرح قول ابن‌سينا الخارق للعادة إذا كان خيرا فمعجزة وإلّا كان سحراً (راجع التعليق ٤٢ : ١). وامّا ابن‌كمونة فقال في الكاشف: ان المعجزات منها قولية يكون لها الخواص أطوع ومنها فعلية يكون لها العوام أطوع وهي لا تتم بدون القولية (ابن‌كمونة، الكاشف، مخطوطة المجلس بطهران، رقم ٥٣٨٣ ، النسخة الفوتوغرافية، ورقة ٩٥). مؤلّف التنقيح جاء هاهنا بكلام الغزالي لأنّه أقرب إلى الاتجاه التعبدي من كلام ابن‌كمونة في الكاشف والخواجة الطوسي في شرح الإشارات.

من اللذة الأبدية ما هو ملك عظيم و من الألم ما هو عذاب مقيم.

٥٧. و إذ ليس هذا النبي مما يتكرّر وجود مثله في كلّ وقت، لكون المادة التي تقبل كمال مثله لا تقع إلّا في قليل من الأمزجة، فمن الواجب أن يلزم الناس بأفعال و أعمال يسنّ تكرارها عليهم في مدد متقاربة، و تكون مقرونة بما يذكر اللّه و المعاد، لئلّا ينسى ذلك مع انقراض القرن الذي يلي النبيّ، أو بعده بقليل. و تلك هي العبادات كالصلوات و الصيام والحجّ و الجهاد و القرابين و الزكوات و غير ذلك من أفعال أوترك أفعال يأمرهم بها و ينتفعون بها في الدنيا و الآخرة.

٥٨. و قد يكون في هذه التعبدات ما لايهتدي العقل إلىٰ وجه نفعه. فلا ينبغي أن يتنفّر منه و لا يستنكر. فقد يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب و تصفيتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية، بل لا يبصر ذلك إلّا في طور النبوّة، كما سبق. وكذلك المنهيات عنها في الشرع قد يكون فيها من المضار ما لا يدرك إلّا في الطور المذكور. و ذلك كخواص الأدوية و السموم، و ما يذكر من تأثيرات الطلسمات، إن كان حقّا. و لو لا إنّا نشاهد تكوّن الإنسان، مثلاً من النطفة المستنزلة بالجماع في الرحم، مع الاغتذاء بدم الحيض، لكنّا نستنكر وجود مثل هذا الحيوان الشريف بسبب هذا الفعل الخسيس المستقذر. و على مثل هذا يمكن أن يكون الحال في القرابين و ما يجري مجراها من المفترضات التي لا يظهر لنا

منها فائدة دنيويّة ولا أخرويّة سوى ثواب امتثال الأمر بها، لاغير.

٥٩. وقد ذكروا في بعثة الأنبياء والرسل خمس عشرة فائدة.

الأولىٰ ـ ليبيّن لنا ما يراد منّا من العبادات، انّها ما هي وكم هي. فإنّا لو سلمنا وجوب أصل طاعة اللّه تَع في العقل، فكيفيتها غير معلومة لنا. فبعث اللّه الرسل لقطع هذا العذر.

٦٠. **الثانية** ـ إن الإنسان قد ركّب تركيب سهو وغفلة وسلط عليه الهوىٰ والشهوات. فالبعثة امداد له بمن إذا سهى ـ نبّههُ، وإذا مال به الهوىٰ ـ منعه. ولو تُرك مع نفسه وهواه، لكان ذلك اغراء له علىٰ تلك القبائح.

٦١. **الثالثة** ـ إنّا وإن كنّا بعقولنا نعلم حسن الايمان وعمل الصالحات وقبح الكفر وعمل الفواحش، لكنّا لا نعلم بعقولنا استحقاق الثواب الجزيل الأبدي على المستحسن واستحقاق العقاب العظيم في الآخرة على المستقبح، لا سيّما ونحن نعلم إن لنا في فعل القبيح لذّة عاجلة وليس للّه تَع فيه مضرة. وبالبعثة تندفع هذه الإعذار.

٦٢. **الرابعة** ـ إنّا لا نعلم بعقولنا من صفات اللّه تَع إلّا الصفات التي نستدلّ عليها من أفعاله. إمّا سائر صفاته ـ فلا طرق إلىٰ معرفتها إلّا بخبر النبوّة.

٦٣. **الخامسة** ـ انّه لولا البعثة لبقي المكلّف خائفا، فيقول ـ لو اشتغلت بالطاعة كنت متصرفا في ملك اللّه تَع بغير إذنه، ولو لم اشتغل فربما عذبت

علىٰ ترك الطاعة. فيبقى في الخوف على التقديرين. وعند البعثة يزول الخوف.

٦٤. **السادسة** ـ انّه قد يكون الشيء مستقبحاً عندنا، ولا يكون مستقبحاً في نفس الأمر، فبالبعثة يفرق بين الأمرين.

٦٥. **السابعة** ـ انّ الأشياء المخلوقة في عالم الكون والفساد منها غذاء ومنها دواء ومنها سمّ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلّا بعد الأدوار العظيمة، ومع ذلك ففعلها خطر على الأكثر. وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها، من غير ضرر وخطر. وهذا فقد جعل دليلاً علىٰ وجود النبوّة. أعني انّه قد يستدلّ علىٰ وجودها بوجود معارف في العالم لا يُتصوّر أن تُنال بالعقل، كعلم الطبّ. فإنّ من بحث عن خواصّ الأدوية البسيطة والمركّبة، علم بالضرورة انّها لا تُدرك إلاّ بإلهام إلٰهيّ وتوقيف من جهة اللّه تَع. فبهذا الطريق نجزم بوجود طريق لإدراك هذه الأمور وأمثالها غير العقل، فهي إنّما ادركت بطور آخر، أعلىٰ من العقل وذلك هو طور النبوّة.

٦٦. **الثامنة** ـ ان من الأحكام النجومية ما لا يقع إلّا في مدد متطاولة، والتجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية لا تفي بضبط أدوار الكواكب الثابتة. ثمّ انّ عطارد لا تفي الآلات الرصديّة بمعرفة أحواله لصغره، وخفائه، وقلّة نوره، ولأنّه لا يزال قريباً من الشمس حالتي

تشريقه و تغريبه، و غير ذلك من معارف هذا العلم.

٦٧. **التاسعة** ـ الهداية إلى الصناعات النافعة التي لا يهتدى إليها بمجرّد العقل وكلّ واحد يتعلّمها من آخر، و في أوّل الأمر عُلمت من طريق النبوّة، بوحي أو إلهام.

٦٨. **العاشرة** ـ انّه لابدّ في حسن المعيشة من علم الأخلاق و السياسات المنزلية و المدينة، فلابدّ من البعثة لتعليمها.

٦٩. **الحادية عشرة** ـ ان الإنسان مدنيّ بالطبع، و احتياج البعض إلى البعض مظنّة التنازع المفضي إلى التقاتل. فلابدّ من شريعة يفرضها شارع هو النبيّ.

٧٠. **الثانية عشرة** ـ لو فوّض كيفية التشريع إلى الخلق فربّما أتىٰ كلّ طائفة بوضع خاصّ فلا يكاد يتطابق أهل مدينة واحدة علىٰ شرع، فربّما افضى ذلك إلى الفتن. و وضع شريعة واحدة للأمّة ينافي ذلك.

٧١. **الثالثة عشرة** ـ ما يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد. و العادة لا تكون عبادة. و أمّا الذي يأمر به من كان معظما في قلبه، و لا يكون واقفاً علىٰ لميته،[1] كان اتيانه به لمحض العبادة. و لعلّ ذلك من

١. هكذا في جميع نسخ التنقيح، ولكن موسىٰ برلمان بدّله إلى كلمة «سببه» تبعاً لما رآه في المحصل للرازي. ولكن كلمة «لميته» أصح و هي مصطلحا المنطقيين بمعنى تعليله. و الكلمة مشتقة من «لم» الاستفهامية. فالمنطقيون كانوا يقسمون الدليل إلىٰ «لمي»

جملة فوائد الأمر بالأفعال الغريبة في العبادات.

٧٢. **الرابعة عشرة** ـ ان العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهيّة عزيزة جدّاً. فلابدّ من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب ليصير كلّ مستعدّ إلىٰ منتهى كماله الممكن بحسب شخصه.

٧٣. **الخامسة عشرة** ـ ان كلّ جنس تحته أنواع، فإنّه فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها. وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة الأعضاء. فأشرف الأعضاء ورئيسها هو القلب، وخليفته الدماغ. ومنه تنبّث القوىٰ علىٰ جميع جوانب البدن. فكذا الإنسان لابدّ فيه من رئيس. والرئيس إمّا أن يكون حكمه على الظاهر فقط، وهو السلطان، أو على الباطن فحسب، وهو العالم، أو عليها معاً، وهو النبي، أو من يقوم مقامه في زمانه أو بعده. فالنبي يكون كالقلب، والعالم ـ وخليفته كالدماغ وكما ان القوى المدركة انّما تفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذلك قوّة البيان والتعليم انّما تفيض بواسطة خليفته علىٰ جميع أهل العلم.

٧٤. فهذا ما ذكر من فوائد البعثة. وبعضها اقناعي، غير يقيني.

آ ـ ٧٥. ولمنكري النبوّات شبه ثلاث.

و «اني»، الأوّل دليل الإثبات والثاني دليل الثبوت أي علّة الوجود. راجع الدليل اللمي الذي أتى به الرازي لنبوّة محمّد صلعم في التعليق «٢٦٨ : ٣٣».

ب ـ ٧٥. **الشبهة الأولى** ـ ان المقصود من بعثة الأنبياء هـو تكـليف العباد، لكن التكليف باطل، فبعثة الأنبياء باطلة. انّما قـلنا إنّ التكـليف باطل لوجوه ستة.

٧٦. **أحدها** ـ ان العبد لو كلّف فعلاً أو تركاً، فحالما يرجّح الفعل، إن لم يمكنه ترجيح الترك، فهو مجبور، غير قادر على الفعل والترك، فلم يكن ذلك الفعل ولا الترك باختياره، فلايكون مكلّفا به. وان أمكـنه الترك، فلابدّ من مرجّح يرجح أحد الأمرين على الآخر، لاستحالة تخـصيص أحد المتساويين من غير مخصّص، وذلك المخصّص، إن كان من فعل العبد، عاد التقسيم فيه، فلابدّ وإن ينتهي إلىٰ مخصّص هو من فعل اللّه تَع، لا من أفعال العباد. وعند حصوله، إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل، فحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرىٰ، مع إن نسبة ذلك إلى الوقتين على السواء. فعاد التخصيص بال مخصّص. وان امتنع ان لا يحصل فمتى حصل المرجّح، وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مختارا، فـلا يكون مكلّفا.

٧٧. و **ثانيها** ـ إن اللّه تَع عالم بجميع المعلومات. فالشيء الذي حصل التكليف به، ـــ إن كان معلوم الوقوع فهو واجب، فالتكليف به عبث، وإن كان معلوم اللا ـــ وقوع، فهو ممتنع، فالتكليف به ظلم. ثمّ فائدة التكليف حصول الثواب، فذلك الثواب، ان عـلم وقـوعه فـلا حـاجة إلىٰ فـعل

الطاعة، وان علم عدم وقوعه ـ فلا فائدة في فعلها.

٧٨. و **ثالثها** ـ إن التكليف ان توجه حال استواء الداعي إلى الفعل والترك فهو محال، لامتناع الترجيح من غير مرجّح. وان توجه حال رجحان أحد الأمرين، فالمرجوح ممتنع الوقوع، لأنّه إذا إمتنع وقوعه حال التساوي، فأن يمتنع حال كونه مرجوحا أولىٰ وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح، لا محالة. ولا يصح التكليف لا بالواجب ولا بالممتنع.

٧٩. و **رابعها** ـ إن التكليف لا فائدة فيه. فلو صحّ لكان عبثاً. وذلك لا يليق بالحكيم. و دليل ذلك أنّه لو كان فيه فائدة لكانت إمّا ان ترجع إلى المكلّف، وهو اللّه تع، أو إلىٰ غيره. لكن اللّه تَع منزّه عن النفع والضرّ، والزيادة والنقصان. وفوائد العبد محصورة في اللذّة والسرور، ودفع الألم والغمّ، وما يفضي إلىٰ ذلك. والمعبود قادر علىٰ تحصيل كلّ ذلك للعبد من غير واسطة التكليف.

٨٠. و **خامسها** ـ إن تكليف من علم أنّه يكفر أو يفسق غير لائق بالحكمة، لأنّ ما وقع التكليف به، ان دخل في الوجود، لزم تجهيل المعبود، تعالىٰ اللّه عن ذلك علواًكبيراً؛ إن لم يدخل في الوجود، لزم استحقاق العبد العقاب. وفعل شيء يفضي إلىٰ أحد الأمرين المحذورين لا يصدر عن أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين.

٨١. و **سادسها** ـ إن الأفعال التي يكلّف بها العبد تشغله عن الاستغراق

في معرفة اللّه تَع و محبته، وكلّ ما كان مانعاً عن ذلك فتركه من أوجب الواجبات.

٨٢. وأجابوا عن جميع ذلك بان حاصل التكليف هو ألاخبار بأن من صدر عنه الفعل الذي كلّف به فذلك علامة حصول الثواب له. ومن لم يصدر عنه فذلك علامة نزول العقاب عليه. وليس لأحد اعتراض على اللّه تَع في أنّه لم يخصّص هذا بالثواب و ذلك بالعقاب، بل كما أن ذاته تَع غير معلّلة فكذلك أفعاله.

٨٣. **الشبهة الثانية** ـ ما جاء به النبيّ، إن عُلم حُسنُه بالعقل، كان مقبولاً، سواء ورد به الرسول أو لم يرد. فلا فائدة في الرسالة. وإن عُلم قُبحُهُ بالعقل كان مردوداًكذلك. وإن لم يُعلم لا حسنه و لا قبحه، فإن كان في محلّ الحاجة و الاضطرار إليه حسن الانتفاع به علىٰ كلّ تقدير، لان تكليف ما لايطاق غير لائق بالحكمة. وإن لم يكن في محل الحاجة تركناه، احترازاً من الضرر المحتمل.

٨٤. وجوابه ـ إن الغرض من البعثة تعليم ما لا سبيل إلىٰ معرفته بمجرّد العقل.

٨٥. **الشبهة الثالثة** ـ إنّا نشاهد في الشرائع أفعالاً غير لائقة بالحكمة، مثل التعبّدات الغريبة في الحجّ وغيره، ثمّ الصلاة و الصوم و الحجّ لا منفعة فيها للمعبود وهي مضارّ ومتاعب في حقّ العباد، وبعضها يستهزىء

العقلاء بفاعله. فكيف يليق بأحكم الحاكمين إرسال الرسل لأجل فعلها؟ و من جملة ما اتوا به إيقاع الفرق بين المتشابهات، كتخصيص بيت بغاية التعظيم دون ما يشابهه، و تخصيص أوقات بعبادات معيّنة، مع مساواة سائر الأوقات لها، لا سيّما ما هو ملاصق لها؛ و أمثال ذلك في الشرائع كثيرة.

٨٦. و الجواب ـ انّه لا يبعد أن يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة، و إن كنّا لا نعلمه إذ لا سبيل للبشر إلى الاحاطة بحكم اللّه تَع في خلقه.

فهذا ما يتعلق بإمكان أصل النبوّة و وجودها.

آ ـ ٨٧. و امّا اثبات نبوّة أشخاص معيّنين أو شخص معيّن، فطريقه أن نعرف أحوال من نريد تحصيل اليقين بنبوّته، إمّا بالمشاهدة أو بالتواتر و التسامع. فإنّك، إذا عرفت الطب و النجوم، مثلاً، امكنك أن تعرف الأطباء و المنجّمين بمشاهدة أحوالهم و سماع أقوالهم. فانّ من يطالع كتب جالينوس لايشكّ في علمه بالطبّ إن كان قد تعلم شيئا من الطبّ.

ب ـ ٨٧. فمن يفهم معنى النبوّة، إذا أكثر من النظر فيما أتى به مدّعى النبوّة، و تأمّل أخباره و أحواله، و ما يأمر به من العبادات و أفعال الخير، ربّما حصل له من ذلك، مضافا إلىٰ قرائن لا يمكن التعبير عنها علىٰ وجه التفصيل، الايمان بنبوّته، مستغنياً عن الاستدلال عليها بما يظهر علىٰ يده من خوارق العادات.

٨٨. و قد لا يكفي في الايمان بنبوّته مجرّد الخوارق وحدها، ما لم ينضمّ إليها القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، لأنّه قد يظن انّها سحر أو تخييل، او هي من اللّه تَع إضلال، فإنّه يضلّ من يشاء و يهدي من يشاء، و سائر الأسئلة على المعجزات، بل الخوارق أحدى الدلائل و القرائن في جملة النظر، حتّى يحصل العلم اليقينيّ بنبوّة ذلك النبيّ المخصوص. و كثيراً ما يحصل اليقين بمجموع أمور، و لا يحصل بإفرادها، كاليقين الحاصل عند خبر التواتر. فهذا هو الطريق إلى الايمان بنبوّة الأنبياء.

٨٩. و قد ادّعيت النبوّة في خلق كثير، لا سبيل لنا إلىٰ حصرهم و ذكر أحوالهم و دلائلهم. و لكلّ أمّة من الأمم المشهورة عندنا الآن شخص يدّعون نبوّته، أو أشخاص يدّعون نبوّتهم، هذا سكّان الأطراف، و من يجرى مجراهم، ممن هو قريب الشبه من الحيوان الغير ناطق، الذين ينتظم حال معاشهم و اجتماعهم بنوع من السياسة.

فالمجوس ادّعت نبوّة زرادشت، و نقلوا عنه معجزات كثيرة. و الصابية ادّعوا نبوّة هرمس و اغاتاديمون و غيرهما. و نقل ان هرمس صعد إلى السّماء و روي عنه حكم كثيرة. و للهنود و الترك و غيرهم أشخاص يزعمون نبوّتهم و علوّ مرتبتهم. و آمنت اليهود بنبوّة موسىٰ، عليه السّلام، و بنبوّة أنبياء قبله و أنبياء كثيرين بعده كانوا متمسكين بشريعته. وكذلك النصارىٰ، فإنّهم اعترفوا بذلك و بنبوّة المسيح عيسى بن مريم،

عليه السّلام، و ادّعوا انّه ابن اللّه، و إنّه إله تـامّ و إنسـان تـامّ، و تـركوا شريعة موسىٰ و تمسكوا بالشريعة المنسوبة إليه. و آمن المسلمون بنبوّة من اعترف اليهود و النصارىٰ بنبوّته، و آمنوا مع ذلك بنبوّة محمّد، صلى اللّـه عليه و آله و سلم، و بانّ شريعته ناسخة لكـل شريـعة قـبله، و خـالفوا النصارىٰ في القول بإلهية المسيح و أنّـه ابن اللّه، و كفّروا كلّ من يقول بهذه المقالة.

٩٠. و إذ لا سبيل إلىٰ ذكر كلّ شخص ممّن ادّعى انّه نبيّ، و ذكر ما نقل من دلائل نبوّته، فلنقتصر علىٰ ذكر الأهمّ الأشهر في زماننا و بلادنا، و هو دلائل اليهود و النصارىٰ و المسلمين علىٰ نبوّة موسىٰ و عـيسى و محـمّد، عليهم أفضل الصلوات و السّلام. و نسـتقصي في ذكـر مـا أوردوا مـن الأسئلة و الأجوبة عنها. و نفرد لكلّ واحد منهم باباً.

الباب الثاني

٩١. في ذكر أدلّة اليهود علىٰ نبوّة موسىٰ، عليه أفضل الصلوة و السّلام، و ذكر أصول الشرائع التي شرعهم، على الوجه الذي نقلوه، و ما يتعلّق بذلك من الأسئلة و الأجوبة، علىٰ وجه الاختصار.

٩٢. قالت اليهود:

إنّ الأمر الإلٰهي اتّصل أوّلاً بآدم أبي البشر، عليه السّلام. فكان نبيّاً وكان هابيل خليفة له. و لمّا قتله قاين أخوه، غيرةً علىٰ رتبته، عُوّض بشيث الشبيه بآدم. فكان صفوتَه و صفوة شيث أنوش. وكذلك اتّصل الأمر إلىٰ نوح، بأفراد كانوا لباباً، و لهم الكمال في الخلق و الأخلاق و طول الأعمار و علوم و قدرة. وكذلك من نوح إلىٰ إبرٰهيم. و ربّما كان فيهم من لم يتّصل به الأمر الإلٰهي مثل تارح أبي إبرٰهيم. وكان إبرٰهيم تلميذ جدّه عابر وهو صفوته و تلميذه و لذلك تسمّى عبرانياً. و عابر صفوة سام،

وسام صفوة نوح أبيه. وصفوة إبرٰهيم من جميع بنيه إسحق، وصوفة إسحق يعقوب، وهو المسمّى إسرائيل، وأولاده كلّهم صفوة صالحون للأمر الإلٰهي. فتولّى اللّه حفظهم وانمّاءهم وتدبيرهم بمصر كما تُربّي الشجرة الطيّبة الأصل حتّى تثمر ثمراً كاملاً يشبه الثمر الأوّل الذي منه غُرست ـ أعني إبرٰهيم وإسحق ويعقوب ويوسف وأخوته. فجائت الثمرة بموسىٰ وهرون ومريم وبمثل رؤساء الأسباط والسبعين شيخا الذين صلحوا للنبوّة وبمثل يوشع بن نون وكالب وحور وغيرهم كثير.

٩٣. فكان بنوإسرائيل مستعبدين بمصر، وكانت عدّة رجالهم الذين هم من أبناء العشرين عاماً وإلى الخمسين فقط زيادة علىٰ ستمائة ألف رجل، وذلك ما عدا الشباب والصبيان والمشائخ والنسوان، وكانوا منتسبين إلىٰ أثنى عشر سبطا. وكانوا موعودين عن أجدادهم أن يرثوا الشام. وكان الشام حينئذ بيد سبع أمم في غاية الكثرة والقوة والإقبال.

٩٤. وكان بنوإسرائيل في غاية الذلّة والشقاء مع فرعون يقتل أولادهم كيلاً يكثروا. فأرسل اللّه موسىٰ وهرون، علىٰ ضعفهما، وكان موسىٰ، حين إرسال، ابن ثمانين سنة. وكان هرون قد نيّف على الثمانين. وواقفاً فرعون، علىٰ قوّته، بالآيات والمعجزات وخرق العادات، ولم يقدر أن يأمر فيهما بسوء، ولا أن يحجب نفسه عن الآفات العشر الحالّة بأهل مصر في مياههم، ثمّ في أرضهم، ثمّ في هوائهم وفي نباتهم وفي

حيوانهم وفي أبدانهم، ثمّ في أنفسهم، إذ مات في طرفة عين في شطر الليل أجلّ من كان في منازلهم وأحبّهم إليهم، وهو كلّ ولد بكر، ولم يبق لهم دار دون ميّت، حاشى دور بني‌إسرائيل. وتفاصيل كلّه مذكورة في *التوراة*، فلهذا لم اثبته. وكلّ واحد من هذه الآفات كان ينزل بإذن وإنذار ووعد، ويرتفع كذلك، بحيث يُعتقد أنّها مقصودة من إلٰه مريد يفعل ما يشاء متى يشاء.

٩٥. وخرج بنوإسرائيل بأمر اللّٰه في تلك الليلة من عبودية فرعون وصاروا إلى ناحية بحر القلزم، وقائدهم عمود غمام، وعمود نار سائر إمامهم، وموسىٰ وهرون يدبّرانهم. فتبعهم فرعون بجنوده فلم يلتجئوا إلىٰ سلاح، ولا كانوا ممّن يدرى الحرب. فشقّ لهم البحر وجاوزوه، وغرق فرعون وحشرُه، وقذف بهم البحر أمواتاً إلىٰ بني‌إسرائيل حتّى رأوهم عياناً.

٩٦. ثمّ حصل بنوإسرائيل في البرّ حيث لا زرع. فأنزل عليهم المنّ يوماً فيوماً سوى يوم السبت، فأكلوه طول أربعين عاماً، إلىٰ أن مات موسىٰ عليه السلام موتاً اختيارياً من غير مرض ولا هرم، وقد بلغ من السنين مائة وعشرين سنة شمسية، كمن يصعد إلىٰ فراشه لينام في يوم معلوم وساعة معلومة. ولم يعلم أحد قبره. وهذه رتبة مفارقة في الجوهر لرُتَب سائر الناس.

٩٧. وكان بعد خروج بني‌إسرائيل من مصر بقليل أمرهم اللّه، علىٰ لسان موسىٰ بالتأهّب بالطهارة الظاهرة والباطنة واعتزال النساء ـ لسماعهم الخطاب كلّهم جهرة حتّى لا يبقى في نفوسهم شكّ ان اللّه يخاطب البشر. وكان بعد ثلاثة أيـّام من تأهّبهم بمقدمات هول عظيم من بروق ورعود وزلازل ونيران حفّت بطور سنين. وبقيت تلك النار طول أربعين يوماً على الجبل. يراها القوم ويرون موسىٰ داخلاً إليها وخارجا عنها. وسمع القوم الخطاب فصيحاً، بعشر كلمات هي أمّهات الشرائع وأصولها ـ ورسم هذه الكلمات في لوحين من حجر رفيع. ودفعهما إلىٰ موسىٰ فرأوها كتاباً إلّهيّا، كما سمعوها خطاباً إلّهيّا. وعمل لهم موسىٰ بأمر اللّه تابوتاً. وأقام عليه القبّة المشهورة. وبقي ذلك بين بني‌إسرائيل نحو تسعمائة سنة حتّى اختفى التابوت لعصيانهم وظفر بهم بختنصر واجلاهم.

٩٨. والمعجزات التي ظهرت علىٰ يد موسىٰ عَم كثيرة وعظيمة الشأن، مثل قلب العصا ثعباناً وصيرورة يده الكريمة بيضاء من غير سوء، وإخراج الماء من الصخرة الصمّاء حتّى اسقى جميع بني‌إسرائيل وإحضار شيء كثير من الطائر المسمّى بالسلوى وإطعامهم ايّاه، والتظليل عليهم بالغمام وما ظهر من النور علىٰ وجهه بحيث لم يستطع أحد أن ينظر إليه فاحتاج أن يستر وجهه ليكلّمهم، وغير ذلك مما تتضمّنه *التوراة* المقدسة وهو مشهور فيها.

٩٩. وكلّ معجزة لنبيّ جاء بعده ـ وهو علىٰ دين موسىٰ و يدعو إليه ـ فهو كالمعجزة له، كما فعله يوشع بن نون وصيّة عَم حين أمر الشمس فتأخّرت ولم تغب حتّى نُصر علىٰ أعدائه؛ و يبس له نهر الأردن و حبس جريان الماء حتّى اجاز تابوت السكينة و جميع بني إسرائيل وكما فعله اليا النبي عَم من احياء ابن الأرملة، و أفاضة خابية الزيت، و حبس الأمطار ثلاث سنين و نصف، و أمر الأرض ان لا تنبت شيئاً، ثمّ قرب قرباناً و دعا اللّه ففتح له أبواب السّماء و قبل قربانه فمطرت الأرض، و تسلّم أعداءه عُبّاد الأوثان و ذبحهم علىٰ جبل كرمل ثمّ ان اللّه رفعه بكرامته، وكما احيا اليشع النبيّ ميتاً حال حياته و آخر بعد وفاته عند مقاربته لقبره. و معجزات الأنبياء المتّبعين لشريعة موسىٰ كثيرة، مشهورة في كتبهم، يطول استقصاؤها.

١٠٠. و من جملة ما يعدّ من معجزات موسىٰ عَم انّه وعد بني إسرائيل في *التوراة* بأنّهم، إن اطاعوا، اختصّهم بالعنايات و الكرامات و يدوم بقاؤهم في الأرض المقدسة التي وُعدوا بها و يتعلّق خصبها و جدبها، وخيرها و شرّها بأمر إلٰهيّ بحسب أعمالهم، فيشاهدون، مع حلول السكينة بينهم، من خصب بلادهم و انتظام أمطارهم، و انّها لا تتعدّي أوقاتها المحتاج إليها و ظفرهم بعدوّهم دون اعتداد، ما يدرون به أنّ أمرهم لا يجرى علىٰ قانون طبيعي و لكن إراديّ؛ كما سيرون من الجدب

والقحط والموتان والحيوان المهلك، وغيرُهُم في دعة، ما يعلمون به أنّ أمرهم يدبّرُهُ ما هو أرفع من الأمر الطبيعي، فجريان الأمر معهم علىٰ وفق وعده ووعيده هو من المعجزات العظيمة له. ومعجزاته أكثرها غير محتمل أن تكون وقعت بحيلة أو تواطؤ، لأنّها عمّت صقعاً كبيراً من الأرض وخلقاً كثيراً من البشر. ومنها ما استمرّ حدود أربعين سنة. والذي منها ليس كذا فهو قليل، مثل قلبه العصا حيّةً تسعى، ومثل إخراج يدِهِ بيضاءَ، ومثل النور علىٰ وجهه. فان هذه، لو وقع الاقتصار عليها وعلىٰ أمثالها، لجاز أن يقال انّها بتحيُّل. وإمّا تلك الأخرىٰ فغير محتملة لذلك.

١٠١. وأتاهم موسىٰ، عليه أفضل الصلوة والسّلام، أعنى لبني إسرائيل، بالشريعة المقدّسة، ولم ينسخ الشريعة التي أمربها الأُمم من لدن آدم ونوح، عليهما السلام، ولم يفسخها ولكن اكّد الوصيّة بها، وزاد عليها، ما خصّص به بني إسرائيل دون غيرهم من الأمم. وخصّص سبط ليوى، لاسيما هرون ونسله، بفرائض وتكاليف غير لازمة لسائر بني إسرائيل.

فكلّ الأمم داخلون تحت التكليف بما أمرهم اللّه به، علىٰ لسان أنبيائه قبل موسىٰ عَم وعلىٰ لسان أيضاً. وبنو إسرائيل مكلّفون بما أمر به الأمم قبل موسىٰ، وبزيادة خصّهم اللّه بها علىٰ لسان رسوله موسىٰ عَم،

تشريفاً لهم وعناية بهم. واختصّ هرون وبنيه بزيادة تكاليف عليهم، تميزاً لهم عنهم بمزيد تشريف واختصاص وتعظيم.

١٠٢. وجعل مَن التزم مِن الأُمم بما كلّف به بنوإسرائيل، كالسبت وغيره مما يخصّهم جارياً مجراهم بحيث، لو عاد عن التزام ذلك، وجب قتله، ولم يجعل لأحد سبيلاً إلى الالتحاق ببني هرون عليهم السّلام، لا من بني إسرائيل ولا من غيرهم. وفُضّلوا علىٰ مَن سواهم تفضيلاً كثيراً. وفُضّل الإمام الأعظم منهم، وهو الذي بمنزلة هرون في البيت المقدّس، بمزيد تكليف وتفضيل علىٰ بقيّة الهارونيين. فقد بان حينئذ أنّ زيادة التكاليف علىٰ حسب زيادة التفضيل في الدنيا وفي الآخرة.

١٠٣. وجماع[1] ما وصّاهم اللّه به علىٰ لسان رسوله الأمين موسىٰ، صلوات اللّه عليه، هو اعتقاد التوحيد وتَرك عبادة الأصنام؛ وان لا يشركوا باللّه شيئاً، وأن ينزهوه عن الشبيه والنظير والمعين والمشير، وأن يعبدوه وحده ويحبّوه بكل قلوبهم وانفسهم وجهدهم، ويخافوه، ويستعينوا به، ويتوكلوا عليه؛ وأن يعتقدوا انّه العالم الذي لا يعزب عن علمه شيء، والقادر علىٰ كلّ شيء والخالق لكلّ شيء؛ وانّه هو الذي يميت ويحيي ويمرض ويشفي؛ ولا منجى من قدرته؛ وأنّه الأوّل

١. هكذا في نسخ «بغ» و«ط» و«اک» و«س». وجاء في مطبوع: وجميع.

والآخر، لا إله آخر سواه. وأمرهم بمكارم الأخلاق وبالصلاة والصوم والصدقة، والعدل والإنصاف، والوفاء بالعهد والنذر، وإكرام الوالدين والعلماء، وإطاعة الولاة وإكرامهم، وأن يحبوا لغيرهم من الخير ما يحبّونه لأنفسهم. وعرّفهم ما يسلكونه من طريق السياسات المنزلية والمدنية والنفسية. ونهاهم عن الرذائل والجور، والقتل والسرقة والزناء وتمنى مال الغير. وأمرهم بأشياء، ونهاهم عن أشياء لا نعقل نحن فائدة التكليف بها.

١٠٤. وقد حصرت أوامر *التوراة* ونواهيها المستمرة الوجوب في ستمائة وثلاثة عشر، وهي عدا ما أمر به ونهى عنه فيها لا على الدوام والاستمرار. وتفاصيل ذلك كلّه تطول. وقد أُفرِدَت له كتب أخرىٰ.

١٠٥. واعتقدت اليهود ان ثواب الطاعة هو الخلود في نعيم الجنّة والعالم الآتي؛ وعقاب المعصية هو العذاب في جهنم من غير خلود لمعتقد هذه الشريعة، وإن كان عاصياً. ولم يبيّن شيء من ذلك في *التوراة* تبييناً مصرّحاً، للسبب الذي سنذكره، ولكن أحبار الأمّة وعلماءهم ونقلة شرعهم نقلوه. وذكروا صفة الجنّة وجهنّم، ووصفوا النعيم والعذاب بأشدّ استقصاء. وأوجبوا ذكر الإيمان بإحياء الأموات في كلّ صلاة، حكموا بانّه لا تصحّ صلاة أخلّ فيها بذلك: وأوجبوا ذكره أيضاً في كلّ يوم من غير الصلاة، وأوجبوه أيضاً عند رؤية مقابر هذه الأمّة. ولقّنوا من وجب قتلُهُ

عندهم، قبل قتله، أن يسأل إن تكون قتلته تلكَ كفّارة عن ذنبه.

١٠٦. و منهم مَن اعتقد انّ بعث الأموات يحصل مرّتين، مرّة ـ في زمن المسيح المنتظر عندهم، و ذلك البعث مختصّ بالصالحين من الأمّـة، عـلىٰ وجه المعجز للمسيح وكرامةً لأولئك الصالحين و تارة ـ ببعث المـوتى في القيامة العامة لكافّة الناس، الصالحين منهم و الطالحين، للجزاء بـالثواب الأبدي على الطاعة و بالعقاب على المعصية.

١٠٧. و اعتقدوا أيضاً ابقاء الأنفس بعد فساد الأجساد و انّها لا تعدم أبداً، لورود ذلك في كتب الأنبياء بـعد مـوسىٰ عَـم، و لنـقل أحـبارهم و علمائهم الصادقين له.

١٠٨. و نبغ منهم من زعم ان العالم الآتي هو ما بعد الموت فـقط و ان الثواب الابديّ و العقاب انّما هو للأنفس المجرّدة بعد خراب أجسـادها، و ليساً بجسمانيين، بل هما روحانيان فحسب. و النصوص الكثيرة المنقولة عن علمائهم وحملة شرعهم ناطقة بالمجازاة بالثواب و العقاب، بغير عود الأنفس إلى الأبدان.[1] و هي غير محتملة للتأويل عند كلّ عاقل يـتأمّلها

١. أمي أن الثواب و العقاب للنفوس لا للأبدان. هكذا في نسخ «ط، بغ، س» و أما نسـخ «انك، ب، اك» فقد جاء فيها: بعد عود الأنفس فبدل «غير» جاء «بعد» و هذا يغير المعنى رأساً علىٰ عقب. و يعني أن الثواب و العقاب هي للنفوس بعد أن عادت إلى الأبدان من جديد. فالمعاد جسماني لا روحاني. و معروف أن كتاب النسخ الثلاث الأخيرة كلّهم من اليهود.

جميعها.

١٠٩. واعتقدوا ان هذه الشريعة لا تُنسخ ولا تبدّل بغيرها، لنصوص كثيرة جاءت في *التوراة* دالّة علىٰ ذلك، ولتواتر الأمّة به، ودعواهم بأنّه معلوم بالضرورة من دين موسىٰ عَم.

فهذه حكاية ما تعتقده اليهود في نبوّة موسىٰ وما جاء به، علىٰ وجه الإجمال. فمن أراده تفصيلاً فلينظر في *التوراة*، وأسفار النبوّات، وكتب الأحبار، القدماء منهم والمحدثين.

١١٠. وهاهنا اعتراضات سبعة.

الاعتراض الأوّل: ان تواتر اليهود منقطع بواقعة بختنصر وغيرها، فلا يصحّ شيء ممّا ذكرتم من المعجزات، ولا من غيرها.

١١١. **وجوابه:** ان هذه مكابرة، لان من يسمع أخبارهم، علىٰ حدّ سماعهم لها، لا يشكّ في ان هذه اللغة العبرانيّة التي لا يتكلّم بها غيرهم هي التي كانوا يتكلّمون بها في ابتداء أمرهم. ولا يشكّ في وجود موسىٰ وهرون، وداوود وسليمان وغيرهما من مشهوري ملوكهم. ويجزم بوجود المشهورين من أنبيائهم وعلمائهم الذين يتداولون بكلامهم وفقههم، بل ولا يشك في مدّة بقاء البيت الذي بناه سليمان إلىٰ أن خرب، وفي مدة بقاء البيت الذي بُني بعد ذلك، وفي ملك أولاد حشمناي، وتخريب طيطوس للبيت الثاني،غير ذلك من تفاصيل أحوالهم وعلمهم

وفقههم وغير ذلك، مما لم يتواتر من غيرهم. ولو كان تواترهم منقطعاً، لما جزمنا بشيء من ذلك.

وإمّا قتل بختنصر وغيره لهم فليس فيه ما يدلّ علىٰ انقطاع تواترهم. أليس الروم ظفر بهم الفرس، وقتلوا رجالهم واستباحوا ذراريهم؛ والروم في أيّام الإسكندر جاؤوا إلىٰ فارس، وقتلوا دارا ملكهم، وهدموا حصونهم، واذهبوا كتبهم. والعرب ـ غزاهم الحبشة وقتلوهم ونزلوا بلادهم حتّى بعث ملك الفرس مَن هزمهم. ثمّ ان اليهود لم يكن جميعهم ببيت المقدس حين ظفر بهم فيها بختنصر، ولم يقتل كلّ من بها.

فإن في يرميا ـ أي في سفره ـ ان عامة بني إسرائيل خرجوا مستأمنة وقد كانوا بعد ذلك موجودين في بلاد لا يحصى عددها وقد صحبتهم النبوّة بعد ذلك حدود مائة وعشر سنين.

١١٢. واعدائهم الطاعنون في دينهم يشهدون بما ينافي انقطاع تواترهم.

فإن صاحب كتاب *إفحام اليهود* قال في كتابه المذكور ما حكايته:

وكانت اليهود في قديم الزمان تسمّى فقهاؤها بالحكماء وكان لهؤلاء الفقهاء من المدارس في بابل وسورا والمدائن والشام ما لم يكن لأحد من الأمم مثله. وكان لهم في العصر الواحد ألوف كثيرة من الفقهاء وذلك في زمان النبط البابليين والفرس ودولة اليونان ودولة الروم.

إلىٰ هاهنا حكاية كلامه.

١١٣. و من قد كانت حالهم هذه بعد واقعة بختنصر، فكيف يكون بختنصر قد قتلهم إلى ان لم يبق منهم عدداً لتواتر، ثمّ، عقيب واقعة بختنصر، كان لهم اجتماع عظيم لا يشكّ فيه من يسمع سيرتهم على الحدّ الذي سمعوها. وكانت عمارة البيت الثاني بعد الواقعة المذكورة بسبعين سنة. وكانوا حينئذ أُمّة لا تحصى. و مَن انصف، و لم يكن قصده العناد، يعلم قطعاً ان تواترهم ليس بمنقطع بالكلية، ولكن بعض أحوالهم و وقائعهم قد انقطع التواتر به، لطول المدّة و لكونه لم يكن مهمّا عندهم، فلم يقع الاهتمام به كالاهتمام بغيره، فصار مروياً بالآحاد أو نسي بالكلية. و هذا فليس مختصّاً بهم دون غيرهم من الأمم.

١١٤. **الاعتراض الثاني:** انّا، و ان سلمنا صحّة أصل تواترهم، لكنّا لانسلّم تواتر *التوراة*، لأن حفظها لم يكن عندهم فرضاً و لا سنّة، بل كان كلّ واحد من الهارونيين يحفظ فصلا من *التوراة*. فلما رأى عزرا ان القوم قد أُحرق هيكلهم و زالت دولتهم و تفرق جمعهم، و رُفع كتابهم، جَمَعَ من محفوظاته و من الفصول التي يحفظها الكهنة ما لفق منه هذه *التوراة* التي بأيديهم. و ربّما يكون قد زاد فيها و نقص بحسب أغراضه. فهي بالحقيقة كتاب عزرا و ليست كتاب اللّه.

و يؤكّد هذا ان الدولة إذا انقرضت، انطمست حقائق أخبارها

واندرست آثارها بسبب تتابع الغارات والمصافات واخراب البلاد. وهذه الأمّة قد استولى عليها الكسدانيون البابليون والفرس واليونان والنصارىٰ والإسلام. وما من هذه الأمم إلّا من قصدهم أشدّ القصد. واشدّ على اليهود من جميع هذه الممالك ما نالهم من ملوكهم العُصاة. فانّهم عبدوا الأصنام وابتنوا لها البيع العظيمة والهياكل. وعكف علىٰ عبادتها الملوك ومعظم بني إسرائيل. وتركوا أحكام *التوراة* وشرعه مدداً طويلة وأعصاراً متصلة. فاذا كان هذا تواتر الآفات علىٰ شرعهم من قبل ملوكهم، ومنهم أنفسهم، فما ظنّك بالآفات المتفنّنة التي تواترت عليهم من استيلاء الأمم فيما بعد. وعندهم، في أخبار بعض ملوكهم، انّه أُحضر إليه سفر بالتوراة وقد وجد في البيت المقدّس، فقرأ فيه وأمر بعمل الفسح. وفي أخبار عزرا انّه، لما قرأ *التوراة* بمحضر الجماعة ووجدوا فيها عمل الظلال في العيد المختص به وتحريم التزوج بنساء عمون ومواب، عملوا حينئذ الظلال وطلّقوا النساء من بني عمون ومواب. وهذا دليل على ان *التوراة* قد كانت تلفت منهم.

١١٥. وجوابه: ان يقال: اما قولهم لم يكن حفظ *التوراة* فرضاً ولا سنّة *فالتوراة* التي بأيديهم الآن تنطق بخلافه، وكذلك كتب فقههم.

فان قالوا ان هذه *التوراة* ليست هي *التوراة* الحقيقة بل قد حرّفت وبدّلت، كانوا قد بيّنوا انّها مبدلة بانها مبدّلة، وهو لغو ودعوى من غير

حجّة. و بتقدير ان لا يكون حفظها فرضاً و لا سنّة، فـلا يـقدح ذلك في تواترها لأنها كتاب عظيم عندهم و عنه يأخذون شرعهم، فـدواعـيهم تقتضي حفظه و ضبطه و التناقل به، لا سيّما و هـم يـتباركون بـقراءتـه و يتعبدون بتعظيمه.

و نحن فنجد الكتب التي يصنّفها بعض الناس، إذا كانت ممّا يحسن الظنّ بها و تكثر الفائدة منها، تنقل نقلا متواتراً إلىٰ مئين من السنين. فما ظنك بكتاب يُعتقد انّه كلام اللّه.

١١٦. و لقد ضبطت اليهود *التوراة*، بل و غيرها من كـتب أنـبيائهم، ضبطا لم نجده لغيرهم في كتاب من الكتب. فعدّوا آياته و كلماته و حروفه، وكلّ حرف من حروف اللغة فيه. وكذا فعلوا في كلّ سفر منه و في كـلّ جزء من ذلك السفر، و حتّى كلّ كلمة أو كثير من الكلمات بيّنوا هل جاء مثلها أم لا، وإن كان قد جاء بيّنوا عدد ما جاء و في أي موضع و هل هو في وسط الآية أم في أوّلها أو في آخرها، و غير ذلك من الضوابط التي يقع التعجب منها. و قد افرد كتب في ذلك معروفة عندهم و ربّما كتبوا بـعض ذلك على حواشي مصاحفهم و ذلك مشهور فيما بينهم.

و لهم في كتابة *التوراة* و غـيرها أمـور تـعبّديّة لا يـعتقلون فـائدتها ينقلونها خلفا عن سلف و يوجبونها تعبّداً إلّا فيما يكتب من المـصاحف لتعليم الصغار أو من يجري مجراهم، فإنهم لا يلتزمون بجميع تلك الأمور

التعبّدية فيها كما يلتزمونه في سفر *التوراة* الذي يقرأ فيه علىٰ وجه التعبّد في مواطن الصلوات وغيرها.

ثمّ ان اليهود عدة فرق يخالف بعضهم بعضاً في الفروع ولم يقع بينهم إختلاف في نفس *التوراة* وكتب نبوّاتهم، وإن اختلفوا في تأويل مواضع منها، لا في ألفاظها وترتيبها.

وذلك كلّه مما يزيل توهّم تبديلها وتحريفها.

١١٧. فان قيل *التوراة* التي عند النصارىٰ مخالفة لها، والتي عند السامرة مخالفة للنسختين، وهذا يشيّد دعوى من ادّعى التبديل والتحريف، قلنا: النصارىٰ ليست *التوراة* عندهم بلغة تنزيلها التي هي العبرانية بل نقلوها إلى السريانية وصارت عندهم على نسختين؛ الواحدة منهما مثل التي عند اليهود إلّا ألفاظاً اختلف في تفسيرها، فنقلها الناقل إلى اللغة الأخرى بحسب رأيه في معناها؛ والنسخة الأخرىٰ يسمّونها *توراة السبعين* تخالف في ألفاظ قلائل يختلف بها التأريخ المأخوذ من الأعمار التي في أوائل *التوراة* وما لا يتفاوت به المعنى تفاوتا يُعتَدّ به. وما ذاك إلّا ان النصارىٰ لا يتعبّدون بقراءة *التوراة* وغيرها من كتب النبوّات علىٰ حدّ تعبّد اليهود بها، ولا علىٰ ما يقاربه، فلهذا وقع عند بعضهم إهمال في النسخ أو في النقل إلى غير لغة التنزيل، كما يقع في كثير من الكتب المصنّفة، بسبب إهمال النسّاخ للمقابلة، أو لغير ذلك.

١١٨. و النسخة التي عند السامرة فكذلك أيضاً، وتخالف النسختين بشيء يسير لأنّهم في الأصل ما كانوا يتعبّدون بها، ثمّ بعد نقلهم لها من غير ضبط و تحرير رأوا التعبّد بها و هي على تلك الحالة فاستمرّت عندهم كذلك.

و النسخ الثلاث *بالتوراة* ليس فيها من الألفاظ المتخالفة المعنى ما يعتدّ به و هو أقل من الاختلاف الذي يوجد في القراءات السبع *للقرآن* و قراءة ابن مسعود و أبيّ و غيرهما كثير.

و مع هذا فِرق اليهود لم يتخالفوا في لفظة واحدة منها و لا في كتب النبوّات التي بأيديهم و ما فيها من معجزات موسىٰ عَم و من ألفاظ التشريع، فلا اختلاف فيه بين الأمم الثلاث، أعني اليهود و السامرة و النصارىٰ.

و اتّفاق اليهود في البلاد المختلفة علىٰ قصد تغييرها ظاهر الامتناع عند كلّ ذي لبّ. و لو جاز ذلك، لما وافقهم الأمم غيرهم عليه كالروم و فرنجه و النبط و الأرمن و اليونان و القبط و الهند و الحبشة و العرب و النوبة و الديلم و السدير و الخزر و الصقالبة و الصين و السودس الذين تنصّروا، لاسيّما وكلّ واحدة من أمتي اليهود و النصارىٰ تفترق إلىٰ مذاهب مختلفة و متعادية.

١١٩. فان قالوا: تبدّلت قبل ظهور دين النصرانية و قبل انتشارها هذا

الانتشار، قيل: لو كان كذا لكان السيّد المسيح والسليحون قد اخبروا بذلك ونهوا عن قرائتها والاعتداد بها والاستشهاد بما فيها وبما في مدّة الأنبياء غيرها. ومعلوم من حالهم إن الأمر علىٰ خلاف ذلك.

ثمّ ان النبوّة صحبت أهل البيت الثاني مدّة أربعين عاما وكانت هذه *التوراة* بينهم إلىٰ أن جاء السيّد المسيح عيسى بن مريم زيادة على ثلثمائة سنة. وكانت اليهود في طول هذه المدّة أيضاً أمماً كثيرة وفرقاً متعدّدة.

١٢٠. وعزرا الذي ينسبون إليه تجديد *التوراة* بعد ذهابها كما زعموا هو من المشهورين بالتعظيم وكثرة الخير والدين وهو الذي يسمّيه المسلمون بعُزير ويدّعون هم وبعض اليهود نبوّته. ومن يخالف في نبوّته فلا يخالف في عظم شأنه في الدين والخير فلا يتصوّر في حقّه ان يستحلّ تحريف كتاب اللّه وتبديله.

١٢١. وما ذكروه من كون ملوك اليهود عبدوا الأوثان وابتنوا لها البيع فذلك لم يكن منهم عن كفر باللّه تَع ولا *بالتوراة* ولا بموسىٰ عَم وانّما كان ذلك، على ما قيل، بسبب تطلّبهم لمنافعها العاجلة من طريق الخواص التي يعديها أرباب الرصد والطلسمات. وكانوا مع ذلك يحافظون علىٰ وظايف الدين وأركانه. وقد كان فضلاء الملوك منهم يهدمون تلك البيع كيلا يُعظّم غير البيت الذي اختاره اللّه. وهان عند عصاة الملوك ذلك، في ذلك الوقت، وإن كان فعله من أكبر الكبائر في الدين، لكون جميع الملل كانوا

يتّخذون الصور و يدّعون اتّصال الأمر الإلهيّ بها، و تشنّع الآن لارتفاعه من أكثر الملل في زماننا و بلادنا.

١٢٢. واما حديث السِفر الذي وجدوه في البيت المقدس فأمر الملك بعمل الفسح فلم يكن ذلك لأنـّه لم تكن *التوراة* موجودة حتّى وجدت تلك، و لا ان أحكامها نُسيت، و إنما قالوا انّهم وجدوا ذلك السِفر مدرجاً إلىٰ آية يتطير منها الملك وكلّما أدرجوه إلىٰ غيرها وجدوه مدرجاً إليها، فعلموا ان ذلك آية و انذار من اللّه تعالىٰ. هكذا قيل. و لعلّ لذلك تأويلا غيره.

و امّا الذي قرأ عزرا عليهم *التوراة* فتحرّكوا لتطليق نسائهم من بني‌عمون و موأب و عمل المظال في العيد الذي يخصّها، فهم بعض الأمّة ممن خالط أمماً أخري، لا كلّ الأمّة.

فقد كان في ذلك الزمان أنبياء و أولياء و علماء و خلق من فضلاء الهارونيين و الذين هم من سبط ليوي و أهل الكنيسة العظمى الناقلين للشريعة و الدين يُرجع إلىٰ حكامهم و فتاويهم فيها. فهل يتصوّر ان هؤلاء باسرهم لم يكونوا يعرفون *التوراة*؟ هذا من أبعد المستبعدات في باديء الرأي. و لو اقتصر المعترض علىٰ مجرّد عدم تسليم تواتر *التوراة* قبل بناء البيت الثاني لكان أولىٰ به.

١٢٣. **الاعتراض الثالث:** إنّا نجد في *التوراة* التي بأيديهم مواضع كثيرة

تدلّ على التجسيم و التشبيه وصفة اللّه تَع بما يستحيل وصفُه به إلىٰ غير ذلك من الكفريات و الأمور التي تستبعدها العقول بل تمنع من وقوعها فيمتنع أن يكون ذلك منزلا من اللّه تَع. و ذلك مثل الأخبار بصعود موسىٰ إلى الجبل مع مشائخ أمّته فأبصروا اللّه هناك، و مثل انّه خلق آدم بصورة اللّه، و مثل ان نوحا لما خرج من السفينة بدأ ببناء مذبح للّه تَع وقرّب عليه القرابين فاستنشق اللّه رائحة القُتار، و ان اللوحين مكتوبان باصبع اللّه، و انهم ينسبون إليه تَع الندم و الغضب و المحبّة و التكلّم بالصوت و الحرف و غير ذلك ممّا هو منزّه عنه.

١٢٤. و **جوابه:** ان النهي عن التشبيه و التمثيل مذكور في عدّة مواضع من *التوراة*. و ثاني الكلمات العشر المكتوبة على اللوحين هو النهي عن اتّخاذ إله دون اللّه و عن الإشراك به و عن التمثيل و التشبيه و التخييل.

و امّا إن المشائخ أبصروا اللّه فقد قيل انّه، وإن كان في اليقظة، فهو علىٰ مثل ما يرىٰ في المنام، لا بالحس الظاهر، و الدلالة القاطعة علىٰ ذلك انّه حيث نهاهم اللّه تَع في *التوراة*، في موضع آخر عن التشبيه و حذرهم من اعتقاده، ذكّرهم انّهم لم يروا في ذلك الموقف شيئاً من الصور. و ما ذاك إلاّ انّه نفي الرؤية الحقيقية بالعين الباصرة. فتعين ان تكون الرؤية المثبتة في هذا الموضوع لا من ذلك القبيل. و ذاك لأن اللّه تَع تلطّف، فوضع نسبة بين الحس الباطن و المعنى الغير المتجسم. فجعل لمن شرفه من خلقه عيناً

باطنة ترى أشياء و يستدلّ بالعقل علىٰ معاني تلك الأشياء و لبابها. و من خلقت له تلك العين هو البصير بالحقيقة. و لعلّ تلك العين هي القوّة المتخيلة مهما خدمت القوّة العقلية فترى صورة عظيمة هائلة تدلّ علىٰ حقائق لا ريب فيها. وكما لا تقدر علىٰ تحصيل معاني صلاة بمجرد الفكر دون قراءة، و لا عدّ مائة مثلا دون نطق، لا سيّما ان أردت ان تؤلّفها مع اعداد مختلفة، فكذلك، لو لا الحسّ الذي يضبط النظام العقليّ بمثالات وحكايات، لكان لا ينضبط. فهكذا يحتمل ان يكون الحال فيما انتظم لموسىٰ و مشائخ بني إسرائيل من عظمة الرب تَع بما رأوه من عظم تلك الصورة المخلوقة لهم و بهائها و بما اقترن برؤيتها من الأمور الهائلة. و نحن فكالعُمْش الذين لا يحتملون أبصار ذلك النور فنقتدي بالبصراء القادرين علىٰ رؤيته. و ما جُرّب من رؤية الصور، في المنام و في اليقظة، علىٰ غير حقائقها، يسهّل تصوّر ذلك و يزيل الاستبعاد، و ان كانت المناسبة بين الإدراكين بعيدة جدّاً. وكما ان الحرف و الصوت الدالّ علىٰ كلام اللّه الذي ليس بحرف و لا صوت يسمّى كلام اللّه أيضاً، فكذلك هذه الصورة التي خلقها اللّه تَع ليراها الأنبياء و الأولياء الدالّة علىٰ عظمته و جلاله، عزّ و جلّ، و قد تُسمّى باسم الإلٓه علىٰ وجه المجاز. و لا محذور في ذلك، إذا لم يُعتقد التجسيم و التشبيه و الحلول. و قد مضى تقدير ذلك عند الكلام في أسرار معجزات الأنبياء و ما يشاهدونه من الصور.

وبهذا ينحلّ خلق اللّه آدم بصورته وعلىٰ ان الصورة قد تطلق ولا يراد بها الشكل والتخطيط ولعلّها لم توضع لذلك. وقد ذكروا في رؤية اللّه وخلق آدم بصورته تأويلات أخرىٰ لا حاجة إلىٰ ذكرها.

١٢٥. وامّا استنشاق قُتار القرابين فهو كناية عن تقبّلها، كما يقال سمع اللّه دعاءه بمعنى تقَبَّلَه. واصبع اللّه مستعارة لقدرته كما تستعار اليد لذلك في لغتي العبرانيّة والعربيّة. ويدلّ علىٰ ذلك دلالة قطعية ما جاء في *التوراة* حكاية عن المصريّين انّهم لمّا ابتلوا بما ابتلوا به قالوا اصبع اللّه هي، ومعلوم ان مرادهم بذلك قدرة اللّه. ومن يفعل ما يفعله النادم منا يسمّى نادما بالمجاز. وقد نطقت *التوراة* وكتب النبوّات بان اللّه تَع لا يصحّ عليه الندم فلا بدّ من حمل الندم المنسوب إليه على التأويل بما قلناه، وذاك انّه لمّا أهلك اللّه تَع الخلائق بالطوفان، اخبر قبل ذلك انّه يهلكهم، وعبّر عن ذلك بأنـّه ندم علىٰ خلقهم. تمثيلا بمن يندم علىٰ شيء فعله، يستدرك ذلك بترك فعله ونسبة الغضب إليه لمثل ذلك. فإن الغضبان من شأنه ان ينتقم ممّن غضب عليه. فلهذا عبّر عن انتقامه، عزّ وجلّ، بالغضب. ولأجل ان المحبّ منا يكثر العناية والشفقة علىٰ من يحبّه سُمّيت رحمة اللّه وشدّة عنايته محبةً، لا لأنـّه ينفعل انفعال الغضبان والمُحِبِ، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

وامّا كلامه بالصوت والحرف فقد عرفت الحال فيه. وعلىٰ مثل هذا هو

تأويل كلّ ما ورد من ذلك و ما يناسبه في كتب سائر الأنبياء الذين علىٰ ملّة موسىٰ و في كتب الأحبار و العلماء. و قد صنّف المتأخرون من اليهود كتباً توضح ذلك و أمثاله ايضاحاً أبسط من هذا.

١٢٦. **الاعتراض الرابع:** قد ورد في *التوراة* الموجودة الآن حكايات تستبعدها العقول بل تمنع من وقوعها، مثل قصّة آدم و سبب خروجه من الجنة و قصة لوط و يهودا، و حكايات لا فائدة في ذكرها، مثل قصّة تفرّع القبائل من نوح و أسمائهم و مواضعهم، وكذلك أولاد سيعير [1] و وصف الملوك الذين ملكوا في ادوم، و عدد المنازل في سلوك بني‌إسرائيل إلىٰ أرض الشام، و نحو هذه. وورد فيها أيضاً تشريعات لا يعقل لها معنى مفيد، و العقل يأبى ان يصدر أمثال هذه عن أحكم الحاكمين، عزّ سلطانه، أو ان يخبر بها نبيّ يخاطبه اللّه شفاهاً. و يؤكّد ذلك ما في آخرها من حكاية موت موسىٰ وكيفية دفنه وكون قبره لم يُعرف. و هو ممايستبعد العقل ان موسىٰ أُخبر به، و هو حيّ، بلسان الماضي بوحي إلّهيّ. [2]

١٢٧. **وجوابه:** إنّا لا نسلّم ان قصّة آدم ولوط و يهودا ممتنعة الوقوع

---

١. جاء في حاشية نسختي «ط» و «بغ»: «هم أمة من أولاد عيسى بن إسحاق و يسمّونهم الأحمرانيين». ذكر برلمان هذه الحاشية لكلمة «ادوم» في نسخة «س». و أورد «عيساو» بدل عيسى. و جاء في الآثار الباقية ص ١٩: أولاد العيص.

٢. جاء في حاشية نسختي «س» و «ط»: «وجد قبره في كثيب أحمر قريب الكرك من فلسطين».

عند العقل، لا سيّما في ذلك الزمان. فانّ المشهورات تختلف بحسب الأزمنة. وما يستبعد وقوع مثله في زمان، لا يستبعد في آخر.

وما ادّعى فيه من الحكايات انّه لا فائدة في ذكره فغير مسلّم انّه عديم الفائدة في زمن نزول *التوراة* أو قبله أو بعده[1].

امّا الأنساب والقبائل فلعلّها ذُكرت لئلّا يستعبد ان من نوح إلىٰ موسىٰ عليهما السلام، مع قصر المدّة بينهما، تفرّع هذا العالم العظيم في المعمورة، ويتشكّك في ذلك، فأزيل هذا التشكّك بنسبتهم كلّهم وتفاريعهم وذكر أسماء المشاهير منهم وأعمارهم ومواضع سكناهم.

وامّا وصف قبائل بني سيعير فلعلّه من اجل ما أمر به من استئصال نسل عماليق الذي هو ابن اليفاز. وكان عيسو أخو يعقوب قد صاهر أولاد سيعير وأولد منهم وملك عليهم واختلط نسله بنسلهم وصارت بلاد سيعير كلّها، وتلك القبائل منسوبه للقبيل الغالب الذين هم بنوعيسو وبخاصّة نسل عماليق. فبيّن الكتاب قبائلهم لئلّا يُقتل قبيل في غمار قبيل آخر. ولعلّ ذلك كلّه لأسباب أخرىٰ خفيت عنا الآن، فلو علمناها وعلمنا النوازل التي نزلت في تلك الأيّام، لتبيّن لنا على التفصيل علّة كثير ممّا ذكر. ولا شكّ ان أفعال اولئك الملوك المذكورين وما جرى لهم قد

---

١. كذا في «بغ» و«س» و«ط». وجاء في «طب»: وبعده.

كانت مشهورة. فلعلّهم ذُكروا للاعتبار بهم.

١٢٨. واما ذكر منازل بني إسرائيل إلى الأرض التي وعدوا بها، فلعلّه لتثبيت المعجزة في إقامة بني إسرائيل في البرّ أربعين سنة ووجود المن فيه في كلّ يوم، وهو برّ بعيد جدّا عن العمارة، لا ماء فيه ولا زرع، وفيه الحيات والحشرات المؤذية، ولم يأكلوا في تلك المدّة خبزا. وهذه معجزات بيّنة مرئيّة. فلما علم اللّه تَع انّه سيتطرق لهذا المعجزات في المستقبل ما يتطرق للأخبار، ويظن ان اقامتهم كانت في برية قريبة من العمران يمكن اقامة الإنسان فيها، كبراري العرب والترك، أو انّه يمكن زرعها، أو ان من شأن المن الذي هو المعجزة العظمى ان ينزل فيها دائماً، أو ان فيها ابار ماء، فَرُفعت هذه الأوهام كلّها بذكر تلك المراحل والمنازل ليراها الناس في الزمان المستقبل فيعلموا[١] عظيم المعجزة في مقام تلك الأمة في تلك المواضع أربعين سنة.

وكان يوشع بن نون لمثل هذه العلّة نهى عن بناء يريحا أبدا لتكون تلك المعجزة ثابتة قائمة لكلّ من يرى ذلك السور غارقاً في الأرض، فيتبيّن له ان ليس هذه صورة بنيان ينهدم بمثل الغرق بل بمعجز.

وذكرت المراحل الغير المنتظمة، وما وقع من التردد في بعضها،

١. كذا في «ط» و «بغ». وجاء في «طب»: فعلموا.

واختلاف مدد الاقامة فيها، حتّى كانت في مرحلة واحدة ثماني عشرة سنة وفي أخرى يوماً واحداً وأخرى ليلة واحدة، بحسب ارتفاع عمود الغمام، ليُعلم ان ذلك بتأييد إلهيّ، وليس بضلال في الطريق، كما يظنّه قوم من الناس اليوم. وتلك المسافة معروفة. وهي ممشى أحد عشر يوماً. فكيف تضلّ فيها تلك الأمّة العظيمة مدّة أربعين عاماً.

وما من قصّة مذكورة في *التوراة* إلّا لفائدة ضرورية في الشريعة، امّا لتصحيح رأى أو عمل من الأعمال المهمّة في انتظام الاجتماع أو غيره.

۱۲۹. وامّا التشريعات الغير المعقولة الفائدة، فلا يلزم من كوننا لا نعقل فائدتها ان لا تكون مفيدة في نفس الأمر، إذ لا اطلاع لنا علىٰ حكِمَ اللّه الخفيّة كلّها. وقد سبق تقرير ذلك، ومع هذا، فلا يبعد أن يكون أهل تلك الأعصار قد علموا فوائدها.

وذلك لأنّ هذه الشريعة أتت وملّة الصابية هي الظاهرة حينئذ. ومن يقف علىٰ مذاهب الصابة وآرائهم وأعمالهم وعبادتهم، يتبيّن له تعليل كثير من فرائض *التوراة* الغير الظاهرة الفائدة. وتلك المذاهب والآراء تعرفها من الكتب المصنّفة لهم، كما هو مذكور في كتاب *الفلاحة النبطية* إخراج ابن‌وحشية،[1] وهو كتاب مملوء من هذيانات عباد الأصنام

---

۱. كتاب الفلاحة النبطية:
ذكر ابن‌النديم هذا الكتاب في فهرسه في الفن الثاني من المقالة الثامنة بعنوان كتاب

و أعمال الطلسمات و السحر و الجنّ و الغيلان التي تأوي البراري، وكما في كتاب *الإسطماخس* المنحول إلىٰ أرسطو وكما في كتب الطلسمات التي منها كتاب *طمطم* وكتاب *السرب* وكتاب درج *الفلك و الصور الطالعة* في درجة درجة منه، و في كتاب ينسب إلىٰ *ارسطو في الطلسمات*، وكتاب

الفلاحة الكبير و الصغير عند ذكر مؤلفه ابن‌وحشية في عداد أصحاب السحر و النيرنجات و ذكر مؤلـّفه مرة أخرىٰ في المقالة العاشرة في عداد الكيماويين. و الكتاب في أصول الفلاحة و يستفاد منه كثيراً في عقائد الصابئة و النبطيين و الآراميين (ابن‌النديم، الفهرست، ط. هالة [المانيا]، ١٨٧٢م، ص ٣١١ و ٣٥٨). و قد استمد مؤلـّفه من عالم و ثني اسمه «كوثامي». قال المستشرق كاترمير: ان كوثامي كان من رجال القرن السادس قبل الميلاد. و قال خولسون انّه من رجال القرن الرابع عشر ق. م. و قال ارنست رينان: ان معلومات نقلها ابن‌وحشية ترجع إلى القرون الأولىٰ للميلاد (الدكتور إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون و أحواله، ص ١١٢ ـ ١١٣). وكوثا بلدة يأتي ذكرها في الصفحة الآتية. و قد طبع الفلاحة النبطية باللغة العربية ضمن مجموعة سفينة راغب باشا بإسطنبول (١٢٨٢ هـ ق / ١٨٦٥ م) في الصفحات ٦٧٠ ـ ٦٧٥ وجاء في أوّله بعد البسمله: هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكلدانيين إلى العربية أبوبكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني القيسي المعروف بابن‌وحشية في سنة إحدىٰ و تسعين و مأتين من تأريخ العرب من الهجرة و أملاه علىٰ أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمّد بن عبدالملك الزيات في سنة ثماني عشرة و ثلاثمائة من تأريخ العرب من الهجرة. فقال له يا بني اني وجدت هذا الكتاب....

و قال إسماعيل باشا في احوال المؤلّف: هو أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم الكسداني الصوفي المعروف بابن‌الوحشية المتوفى ٢٩٦ هـ ق كان من أهل جنبلاء و قسين واحد فصحاء النبط بلغة الكسدانيين. قال ابن‌النديم و معنى كسداني نبطي و هم سكان الأرض الأولىٰ (اسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ١، ص ٥٥).

و تأريخ وفاته ٢٩٦ هـ ق / ٩٠٨م يختلف عن تأريخ املاء الكتاب ٣١٨ هـ ق / ٩٣٠م.

منسوب إلىٰ هرمس وكتاب إسحاق الصابي في *الاحتجاج لملّة الصابة* وكتابه *الكبير في نواميسهم* وجزئيات دينهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم وغير ذلك، وما لم يخرَج إلى اللسان العربي من كتبهم اضعاف ما أُخرج منها.

١٣٠. وقد علّل بعض الفضلاء والأكابر أكثر تلك الفرائض بما تنبّه له من هذه الكتب، كما ذكر جملة وتفصيلاً، وهو ذا أذكر خلاصة كلامه الجمليّ دون التفصيليّ لفريضة فريضة. وهو وإن كان شديد المطابقة والمناسبة، لكني لا أجزم به ولا أقطع بأن هذه الفرائض معلّلة به، بل جاز أن يكون للّه تَع فيها من الحكم ما هو أعظم وأغمض ممّا قد ذكر هذا الفاضل، وذلك هو الأشبه والأظهر.

١٣١. قال ما معناه انّه كما تلطف الإلٓه، جلّت عظمته، في خلق الحيوان وتدريج حركات الأعضاء ومجاورة بعضها لبعض، وكذلك في تدريج حالات جملة الشخص، حالة بعد حالة، كما ليّن مقدم الدماغ وجعل مؤخره أصلب، والنخاع أصلب منه، وكلّما امتدّ صلب، والعصب هو آلة الحس والحركة، فالعصب الذي احتيج إليه في إدراك الحواسّ فقط أو في حركة يسيرة والمؤونة[1] كحركة الجفن والخد، هو شيء من الدماغ،

---

١. كذا في «بغ» و«ط» وجاء في «طب»: يسيرة المؤونة.

والذي احتيج إليه في تحريك الأعضاء أخرج من النخاع. ولما لم يكن في العصبة الدماغية، للينها، ولو النخاعية، ان تحرّك مفصلاً، تلطّف في ذلك بان لُيّفت من طرف العضلة وهي قد صلبت، وقد خالطها شظايا من الرباط وتصير وتراً يتّصل بالعظم ويلتزق بالعظم، فيقدر ان يحرّك العضو علىٰ هذا التدريج، فكما تلطف في الرضيع من الحيوان، لكونه عند ولادته في غاية اللين، لا يلائمه الغذاء اليابس، فاعدّ له الثديين لتوليد اللبن ليغتذي بغذاء رطب، قريب من مزاج أعضائه، حتّى تجفّ وتصلب أولا أولا.

١٣٢. فهكذا دبّر، جلّ وعلا، في انزال هذه الشريعة المقدسة، فانها أنزلت والسيرة المشهورة المألوفة هي تقريب أنواع الحيوان في هياكل الصور والسجود لها والتبخير بين يديها. فلم تقتض الحكمة ان تشرع برفض ذلك أجمع وتركه. وقد لا يقبل ذلك التشريع لما في طبيعة الإنسان من الأنس بالمألوفات والنفرة مما يخالفها، وكأنها تصير كالأمر الطبيّعي للإنسان. وذلك كما لوجاء نبي في هذا الزمان يدعونا إلى عبادة اللّه وكلفنا بترك الصلوات والصيام وأن لا ندعو اللّه عند مُلِمَّة بل نعبده بالفكرة المحضة فقط فانّا كنّا نستشنع ذلك ولا نتقبله. فاقتضت حكمته تَع وتلطُّفُهُ ان أبقى تلك الأنواع من العبادات وما يتبعها من الأفعال الغريبة التي يدّعي فيها الخواص النافعة، كما يفعله أرباب الطلسمات، ونقلها من

كونها للأجسام أو للكواكب أو لشيء من الروحانيات إلىٰ كونها لإسمه ـ عزّ وعلا ـ وأمر بفعلها له تَع. فأمر ببناء هيكل له، وأن يكون المذبح والقربان والبخور له. ونهى أن يُفعل شيء من هذه لغيره. وافرد الأئمّة الهارونيين والذين من سبط لوي لخدمة ذلك الهيكل. وافرد لهم حقوقاً تكفيهم لاشتغالهم بالبيت وقربانه. فثبتت العقيدة الحقّة، وهي وجود الإلٰه ووحدانيته. ولم تنفر الأنفس ولم تستوحش بتعطيل المألوف. ولما كان التعبّد بالقرابين وما يجري مجراها علىٰ جهة القصد الثاني، والدعاء والصلاة ونحوهما أقرب إلى القصد الأوّل وضرورية في حصوله، جعل بين النوعين تفرقة كبيرة، وهي انّه لم تفرض القرابين، وإن كانت للّه تَع، كما كانت أوّلا، أعني انها تقرب في كلّ مكان وكلّ زمان، ولا يقام هيكلها حيث اتّفق، ولا يقربها من اتّفق، بل جعل لها هيكلاً واحداً وحرّم التقريب في غيره. ولا يكون المقرب إلّا من نسل هارون عَم. كلّ هذه لتقليل هذا النوع من العبادة. واما الصلاة والدعاء وما اشبههما، ففي كلّ مكان وكلّ من اتّفق. وكما ابقت الشريعة الحقّة هذا النوع من العبادة التي كان يعبد بها غير اللّه تَع، كذلك قصدت المخالفة لأكثر جزئيات ذلك النوع بحيث تقع المباينة لهم في ضمن الموافقه الضرورية، بحسب المصلحة والتلطف. وما ذاك إلّا لأن أصل هذه الشريعة وقطبها الذي عليه تدور هو محو تلك الآراء من الأذهان وإزالة تلك التعبدات الباطلة. وبهذا

يظهر تعليل كثير مما شرع به مما لا تُعقل فائدته إلّا لمن عرف دين الصابة وسائر عباد الأوثان وتعبداتهم وأعمالهم المختصّة بهم.

١٣٣. وأيضاً فمن جملة أغراض الشريعة الكاملة اطراح الشهوات والتهاون بها والاقتصار منها على الضروري. وبهذا يظهر تلطف اللّه، عزّ وجلّ، في التشريع بشرائع تعطّل هذه الغاية[1] وتصرف الفكرة عنها لكلّ وجه وتمنع من كلّ ما يؤدي إلىٰ شره وإلىٰ مجرّد لذّة في المأكولات والمنكوحات.

ومن مقاصد الشريعة أيضاً اللين والتأني وان لا يكون الانسان ذا فضاضة وقساوة وغلظة، بل يكون مجيباً مطيعاً منيباً متآنياً، كثير الرحمة والشفقة. وكثير ممّا شرع به، إذا تؤمل، وُجد مؤدّياً إلىٰ هذا المقصد. وتنظيف الظاهر من الأوساخ والنجاسات، بعد تنظيف الباطن من الرذائل الخلقية وتطهيره بالأخلاق الحميدة فمن مقاصد الشريعة أيضاً، ولا يخفى فوائد كثيرة من المفروضات في هذا المعنى. هذا تعليل الجملة. وامّا تعليل التفاصيل فطويل. وكلّها[2] قد أظهر لها فوائد ليست بالقليلة.

---

١. اصلحت هذه العبارة طبقا لما جاء في *دلالة الحائرين* لابن ميمون، الذي أخذ عنه صاحب *التنقيح* وهذا أصح ممّا جاء في النسخ ألست فإن فيها «العناية» بدل «الغاية». وفي نسخة «ط» جاءت كلمة «تعطل» ممحوة غير مقروة فجعل مكانها في نسخة «بغ». بياضاً.

٢. وجاء في «طب»: «كلما» بدل «كلها». ولعلها غلط مطبعي.

فبطل زعم من استنكر ورود أمثال هذه التشريعات من اللّه تَع.

١٣٤. و امّا استنكار أن ينزل علىٰ موسىٰ حكاية موته و دفنه فقد قيل ان يوشع بن نون عَم أمره اللّه تعالىٰ بأن يكتب ذلك في آخر *التوراة* و يجعله منها، علىٰ ان تنزيله علىٰ موسىٰ ليس بممتنع و لا بمستبعد كلّ ذلك الاستبعاد. فان التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي قد جاء مثله كثيراً علىٰ وجه التجوز علىٰ معنى ان المتيقن وقوعه كأنه قد وقع.

١٣٥. **الاعتراض الخامس:** ان هذه *التوراة* لم نجد فيها تصريحاً بالثواب و العقاب الأخرويين، و ذلك من أهمّ ما يذكر، و هو الأصل الأعظم في التشريع. فلو كانت *التوراة* التي بأيدي اليهود منزلة من اللّه تَع، لما جاز خلوها من التصريح بذلك و العدول عنه إلى الدنيويين اللذين قد أكثر من ذكرهما في *التوراة*. فان الدنيا زائلة و لا اعتداد بنعيمها ولا شقائها. ولو سلمنا الاعتداد بها فالتجربة اقتضت ان النعيم في الدنيا غير مختصّ بالصالحين و ان الشقاء منها لا يختصّ بالعصاة الطالحين، بل كم من صالح مطيع شقي وكم من فاسق وكافر سعيد. و اللّه يتعالي عن الخلف[1] في وعده و وعيده و ان يخبر بوقوع ما لا يقع أو يقع الأمر بخلافه.

١٣٦. و جوابه: ان خلو *التوراة* من التصريح بذلك لا يضرّ إذا كان قد

١. أي ان اللّه اجل من ان يخلف وعده. وجاء في «طب»: «الخلق» بدل «الخلف». ولعله غلط مطبعي.

انزال علىٰ موسىٰ عَم و خاطب به بني إسرائيل و استفاض بينهم[١].

فان قيل: فلم لم يكتبه في *التوراة* مصرّحاً؟ قيل: ان الأمور الإلٰهيّة لا[٢] يجوز المعارضة فيها، بم؟ و لا السؤال عنها، بلم؟[٣] فربما يكون ذلك حكمة لا نعرفها.

١٣٧. ثمّ انّ الأنبياء أطباء النفوس بإرشاد اللّٰه تَـع إيّـاهم. وكـما ان طبيب الأبدان انّما يعالج المرض الحاضر في البدن، لا غيره، فكذلك طبيب النفوس هو النبي انّما يداوي مرض نفوس الناس، علىٰ حسب ما يجده في زمانه. و أهل زمان موسىٰ عَم لم يكونوا من المنكرين لثـواب الآخـرة و عقابها، بل كان مرضهم عبادة الأصنام و الكواكب و غيرها، و بالجملة عبادة غير اللّٰه تعاليٰ و اعتقادهم ان بعبادتها و تقريب القرابين لها تـعمر الأرض و تخصب البلاد و تصحّ ثمار الأشجار. وكان علماؤهم و نسّاكهم و أهل التقوىٰ منهم يعظون الناس و يعلمونهم ان الفلاحة التي بها قـوام وجود الإنسان انّما تتمّ و تجيء على الاخـتيار بـان ـ تـعبدوا الشـمس و الكواكب، و ان اسخطتموها بعصيانكم اقفرت البلاد و خربت. و قالوا

---

١. كذا في «ط» و «بغ». و هو الأصح. و جاء في «طب»: و استفاض منهم.

٢ و ٣. كذا في «ط» و «بغ». أي ان اللّٰه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون كما جاء في *القرآن* (الأنبياء ٢١: ٢٣). فلا تجوز معارضة أفعال اللّٰه بـ «بم؟» و لا السؤال عنها بـ «لم ؟» و لكن موسىٰ برلمان أورد هذه العبارة بصورة غير صحيحة، فجاء في «طب»: ان الأمور الإلٰهيّة لا يجوز المعارضة فيها ثمّ ولا السؤال عنها. بل فربما يكون ذلك حكمة لا نعرفها.

في كتبهم التي ذكرناها ان المشتري سخط على البراري والصحاري ولذلك صارت عادمة الماء، عادمة الأشجار، يأويها الغيلان، وكانوا يعظمون الفلاحين والأكارين جدّاً لاشتغالهم بعمارة الأرض التي هي من إرادة الكواكب وهو رضاها. وفي كتاب *الفلاحة النبطية* على الكرم كلام للصابة، هو ان الحكماء القدماء كلّهم والأنبياء قد أمروا وفرضوا ان يضرب بالآلات في الأعياد وبين أيدي الأصنام، وان الإلهة يعجبها ذلك وانّها تكافيء فاعليه أحسن مكافأة. واكثروا في هذا الفعل من الوعد والوعيد علىٰ ذلك من تطويل الأعمار ودفع الآفات وصرف العاهات وخصب المزارع وزكاة الثمار. فلمّا شهرت هذه الأمور حتّى ظنت يقينا، وأراد اللّه تَع، رحمة منه، محو هذا الغلط من الأذهان ورفع هذا التعب عن الأجساد، بتعطيل تلك الأعمال الشاقّة الغير المفيدة، اخبر على لسان رسوله موسىٰ عَم انّه إن عُبدت هذه الكواكب والأصنام انقطع المطر وخربت الأرض فلم تنبت شيئا وسقطت ثمار الأشجار وحلّت الآفات والعاهات بالأجسام وقصرت الأعمار، وبالإقبال علىٰ عبادة اللّه تَع تنزل الأمطار وتخصب الأرض وتصلح الأحوال ويصحّ الجسم وتطول الأعمار. وكرّر هذا الوعد والوعيد في عدة مواضع من *التوراة*، ليزول ذلك الرأي وينمحي أثره من النفوس فتبرأ من مرض هذه العقيدة وما يتسبب منها من الفساد.

١٣٨. ولو كان مرضهم إنكار البقاء الأبديّ للنفوس بعد الموت، والثواب والعقاب فيه، لكان قد كرّر ذكره في *التوراة* للتأكيد والتقرير. ولما لم يكن الأمر كذا اقتنع باستفاضته بين الأمة والتعريض به. ولهذا كانت اليهود معتقدة ومقرّة بالبعث والنشور للأموات وببقاء النفس بعد موت الأجساد. وتناقلوا بذلك خلفا عن سلف. وترحموا علىٰ موتاهم، واذعنوا بالتوبة عند ظنّهم حلول الأجل، ولقنوا من أوجبوا قتله، حدّ أو قصاصاً، عندما يريدون قتله، ان يسأل اللّه تَع ان يجعل قتلته كفارة عن ذنبه، بحيث يتخلّص من عقاب الذنب في الآخرة. وأوجبوا ذكر الإيمان بإحياء الموتى في الصلاة وغير الصلاة، وعند اجتيازهم بمقابر امّتهم، كما ذكرتُ ذلك عند حكاية معتقدهم، وقد أكثر أحبارهم وعلماؤهم وهم من ذكر جزئيات أحوال الجنة والنار ورتبها[1] وكرروا ذلك.

١٣٩. فان قيل ـ فكيف لم يطرد حصول ما وُعد الطائعون به في الدنيا وما توعد به العاصون فيها حتّى يتحقق تكذيب عبدة الأصنام والكواكب، قيل: قد كان ذلك مطّردا لما كانت السكينة الإلهيّة بينهم، بحيث يعلمون ان أمرهم يجري علىٰ قانون إراديّ من اللّه تَع المعتني بهم، لا علىٰ قانون طبيعيّ مثل غيرهم، كما سبق. وهذا الوعد والوعيد

١. كذا في نسختي «ط» و«بغ» ويعني مراتب الجنة والنار والدرجات فيها. وجاء في «طب»: «ورتبوها» بدل و«رتبها». ولعلها من غلط الطبع.

الدنياويان هو لا مطلقا، انّما هو لجملة تلك الأمّة، من حيث هي جملة ومجموع، وفي الأرض التي وُعدوا بها، عند حلول السكينة بينهم، لا في غيرها. ولا لشخص شخص على الانفراد، بل وعد كلّ شخص علىٰ طاعته، ووعيدُهُ علىٰ عصيانه إنّما هو في الآخرة وبعد الموت، لابدّ. وامّا في الدنيا فليس هو علىٰ وجه الاطّراد، بل قد يظهر من العناية بالشخص الصالح الخير ما يمتاز به عن غيره في الدنيا، ويظهر من النكال فيها بالظالمين لأنفسهم ولغيرهم ما لا يشكّ العاقل المعتبر انّه عقاب لهم علىٰ ظلمهم.[1] ولكن لم يطّرد ذلك لوجداننا في الدنيا السعيدَ العاصيَ والشقيَ المطيعَ، وبالعكس، كما قد اعترف بذلك علماؤهم ونقلة شريعتهم. وقد جرب حصول ذلك الوعد للجملة عند طاعتهم، وحصول ذلك الوعيد لهم عند عصيانهم وعكوفهم علىٰ عبادة الأوثان والسمائيات طلبا لمنافعها الدنيوية. ويتبيّن ذلك لمن نظر في تواريخ ملوكهم وأنبيائهم ومشائخ أمّتهم في الأرض المقدّسة التي أورثوها، وكانت السكينة حالّة معهم فيها.

١٤٠. وقد شبه بعضهم ملّة بني‌إسرائيل بالملّة الحيّة وسائر الملل بالموات. فإذا أرادوا ان يتشبهوا بتلك الملّة لم يقدروا علىٰ اكثر من التشبيه

---

١. كذا في «ط» و«بغ». وجاء في «طب»: ظلمتهم.

الظاهر، فإنهم أقاموا بيوتاً للّه فلم يظهر فيها أثر. فزهدوا و تنسكوا ليظهر عليهم الوحي، فلم يظهر. فسقوا و عصوا و طغوا، فلم ينزل بهم عقاب من اللّه تَع ليتحقّق انّه علىٰ ذلك العصيان اصيب قلبهم أعني البيت الذي يستقبلونه في صلاتهم، فلم يتغير حالهم بحسب كثرتهم و قلتهم، و قوّتهم و ضعفهم، و اختلافهم و ايتلافهم، عن طريق الطبيعة و الاتفاق. و الملّة الإسرائيلية، متى أصيب قلبها الذي هو البيت المقدس، انكسروا. و إذا انجبر انجبروا، كانوا في كثرة أو في قلة وعلىٰ أي حال اتفق و مالكهم و ماسكهم في حال تفرّقهم و تشتّتهم هو الإلّه الحي، عزّ و جلّ. فإنّه لا يتوهم مثل هذا التفرق الذي عرض لهم علىٰ أمّة غيرهم إلّا و تستحيل أمّة أخرىٰ، لا سيّما مع طول هذه المدّة. وكم أمّة تلفت كانت بعدهم و لم يبق لها ذكر. ـ هذا خلاصة كلامهم في هذا الموضوع.

١٤١. **الاعتراض السادس:** ان زرادشت وكثيراً ممن ادّعى في سائر الأمم النبوّة قد نُقل عنهم معجزات كثيرة بالنقل المتواتر عندهم، مع ان اليهود جاحدون لنبوّتهم، لا سيّما نبوّة عباد الأصنام. و إذا كان الأمر هكذا فيقال لليهود انّه لا يخلو امّا ان يكون نقل هؤلاء صحيحاً أو لا يكون. فإن لم يكن فما يؤمنكم ان يكون نقلكم لمعجزات موسىٰ و أمور دينكم كذلك؟ إذ ليس تواتركم أقوىٰ من تواترهم و اصحّ. وإن كان نقلهم صحيحاً لم تكن المعجزة دالّة على الصدق، فلا تثبت لكم نبوّة موسىٰ و لا غيره من

أنبيائكم.

١٤٢. وجوابه: ان الذي يُنقل من الخوارق علىٰ يد المتحدّي بها، ان لم يعلم تواتره فلا عبرة به، والذي يحكى انّه اتىٰ به من دعا إلىٰ عبادة النيران والكواكب والأصنام، بعضه من هذا القبيل. وليس كلّ ما اشتهر نقله عند أمّة عظيمة، فهو متواتر، فإن الشهرة غير التواتر، كما قد تبيّن الفرق بينهما في كتب المنطق. وشهرة كون الخبر متواتراً غير كونه متواتراً في نفس الأمر. وعدم الفرق مزلّة قدم قد يوجب خطأ عظيما في الإسنادات. والذي يُعلم تواتر نقله، ان جوّز الُعقل فيه وجه حيلة، فلا عبرة به أيضاً. وبعض[1] ما أتى به من ادعى ما ذكرنا[2] واتّبعه الجمّ الغفير من هذا القبيل أيضاً. وإن لم يجوّز العقل وقوعه بحيلة فاما ان يقترن به دعوى ما يتحقّق إمتناعه على اللّه تَع أو علىٰ غيره، عقلا أو نقلاً ثابتا من شريعة ثابتة، أو لا يقترن به.

فاقتران ذلك به امّا غير جائز. لأنّه اضلال للعباد، وقد سبق الكلام فيه في المعجزات، أو، ان جوّزنا ذلك، فلعلّ اللّه تعالىٰ مكّن ذلك الآتي بهذا الخارق من فعله لعلمه بعدم انخداع العقلاء له، والاّ لقدحوا في عقول أنفسهم أو جحدوا ما رسخ في قلوبهم من الايمان بالشرع السابق المنافي

---

١ و ٢. كذا في «ط» و «بغ». وجاء في «طب»: «دعا إلىٰ» بدل «ادعى».

لتشريع هذا الآتي بهذه الخارقة. فلا يقع الإضلال ولا يتطرق القدح في معجزة من لم يقترن بدعواه ذلك. وإن لم يقترن بالخوارق المتواترة التي لا وجه لوقوعها بحيلة ما يمتنع عقلاً ولا نقلاً.

فمن الناس من لم يوجب دلالتها على تصديق مدّعى النبوّة بها، للشكوك السابق ذكرها. ودعوى هؤلاء العجز عن التفصى عنها. وأنت قد عرفت وجه الكلام فيها.

١٤٣. وهذا الفريق من الناس منهم من سدّ باب النبوّات مطلقاً، كما يحكى عن البراهمة.

ومنهم من دان باعتقاد النبوّة لا بمجرّد المعجزات بل بقرائن تنضمّ إليها توجب الإيمان بها. وبعض اليهود اقرّوا بنبوّة موسى عم على هذا الوجه، فإنهم ادّعوا أن معجزاته، وإن كانت عظيمة كثيرة، لم يكن إيمان أمّة بني‌إسرائيل بمجرّدها. بل بسماعهم الخطاب من اللّه تع لموسى في جبل طورسينا، فعلموا نبوّته بالوجدان كما يعلم النبيّ نبوّة نفسه علماً ضروريّاً، ثمّ نقلوا ذلك إلى من بعدهم نقلاً متواتراً. وزعموا ان بذلك حصل لهم الإيمان التامّ، لا بطريق الاستدلال بما ظهر من المعجزات. فان معجزات موسى، وإن كانت ممّا لا يسع عاقل تجويز الحيلة فيها، كانشقاق البحر، وانقلاب مائه دماً، واهلاك كلّ بكر في بلد مصر من الناس والحيوان، إلّا ما كان مختصّاً ببني‌إسرائيل، والتظليل بالغمام، وإنزال المن مدة أربعين

سنة علىٰ أمّة عظيم عددها، و أمثال ذلك من معجزاته عَم، لا تـفيد إلّا الظنّ الغالب عندهم. و هذا الخطاب للأمّة فأمر لم يحصل، فيما بلغنا، في غير هذه النبوّة.

١٤٤. و من الناس من أوجب تصديق اللّه تَع للمتحدي بالمعجزات التي بالصفة المذكورة. و إليه ذهب أكثر الناس. و أهـل هـذا الرأي مـن اليهود لا يسلمون تواتر معجزات مستجمعة للشرائط الموجبة للتصديق لغير موسىٰ و غيره من الأنبياء التـابعين له الذيـن يـعترفون بـنبوّتهم، و منعوا قول المخالف ان تواتركم ليس أصحّ من تواترهم. و قد عرفت ما قيل في تواتر اليهود.

١٤٥. **الاعتراض السابع:** لا نسلم امتناع نسخ شرع اليهود، بل هو واقع و لازم لهم. و إذا كان واقعاً، و قد نطقت *التوراة* في عدة مواضع بأنّه لا يقع، فهذا يقدح في صحتها، علىٰ رأيهم. امّا بيان انّه واقع فلوجوه خمسة.

١٤٦. أحدها ان من أحكام *التوراة* ان من يحضر ميتاً عند مـوته أو مسّ عظماً منه أو وطي قبراً فإنّه يتنجس و لا يتطهر إلّا برماد البقرة التي كان الإمام الهاروني يحرقها. فان استغنى اليهود الآن في الطهارة عن ذلك الرماد مع عجزهم عنه فقد اقرّوا بالنسخ لحال اقتضاها هذا الزمان و إن لم يستغنوا عن ذلك كانوا انجاساً و هو بخلاف مـعتقدهم لأنـّـهم يُـصلّون و يحملون المصاحف و يعتزلون الحائض حتّى لا يتنجسوا بها.

١٤٧. و ثانيها ان اليهود يدعون ان جميع ما في كتب فقههم نقله الفقهاء عن الثقات عن موسىٰ عَم. فاختلافهم في المسائل الفقهية امّا أن يكون لاجل الطعن في النقلة، و هو خلاف مذهبهم، أو لانّ أحد النقلين نسخ الآخر و هو المطلوب.

١٤٨. و ثالثها ان في صلواتهم فصولا تتضمن ادعية تدلّ علىٰ انّهم لفقوها بعد زوال الدولة عنهم. و لهم اصوام تدلّ علىٰ ذلك أيضاً، مثل صوم احراق البيت المقدس، و صوم حصاره، و صوم كدليا، و صوم صلب هامان. وكلّ هذه الأشياء جعلوها فرضا عليهم، مع انّهم قد نهوا في *التوراة* عن الزيادة علىٰ ما فيها من الفرائض. و هذا نسخ لهذا النهي.

١٤٩. و رابعها ان عندهم في *التوراة* انّه لا يجوز للملك الذي يملكه الإسرائيليون عليهم ان يستكثر من النسوان، لئلا يطغي، و لا من الذهب و الفضّة جدا، مع ان داوود عَم استكثر من النسوان، و ولده سليمان استكثر منهنّ أيضاً، و من الذهب و الفضّة استكثاراً عظيماً. و هذا يدلّ على النسخ. و في كتب الأنبياء عدة مواضع تدلّ علىٰ مخالفة المشروع في *التوراة*، لا حاجة إلىٰ استقصائها.

١٥٠. و خامسها ان *التوراة* تنطق بإيجاب الختان في اليوم الثامن من الولادة و بتحريم الصنائع العملية في يوم السبت. وأحد الفرضين ينسخ الآخر إذا اتفق ثامن الولادة هو السبت. و فيها غير ذلك دالّ على النسخ،

يعرفه من يمعن في تأملها.

١٥١. وجوابه: ان اللفظة التي يعبّر بها في اللغة العبرانية عن النجاسة تستعمل لثلاثة معان. فتقال على العصيان وخلاف المأمور به من فعل أو رأي، وتقال على القذارات كالغائط والبول، وتقال على المعاني المتوهمة، أعني لمس كذا أو حمل كذا أو مساقفة كذا. وملامس الميت، انّما تُطلق عليه هذه اللفظة بهذا المعنى الثالث. وحكمه ان لا يُداني شيئاً من أمور القدس إلّا بعد التطهير برماد البقرة المذكورة علىٰ وجه التعبد. ولا يُمنع من الصلاة وحمل المصحف قبل التطهير بذلك، بخلاف المتنجس بالنجاسة التي بمعنى مباشرة المستقذرات. فإن المتنجس بها ممنوع من الصلاة ومن حمل المصاحف ويكفي في التطهّر منها الماء فقط. فمنشأ هذا التشكيك الجهل باختلاف معاني اللفظة المدلول بها على النجاسة في لغة العبرانيين.

١٥٢. وامّا مسائل فقههم فليست كلّها مأخوذة من النقل، بل منها ما هو مأخوذ من النصّ، ومنها ما هو مأخوذ من النقل، ومنها ما عُرف بطريق النظر والقياس، مقدّماته مأخوذة من النصّ والنقل. والخلاف غير واقع في النقل الصحيح ولكنّه يقع فيما كان علىٰ وجه النظر والاجتهاد. ودعوى ان نقلهم كلّه مأخوذ عن الثقات فهو ما لم يقل به أحد منهم، فضلاً عن جميعهم.

وامّا متابعتهم لأئمتهم وحكامهم فيما أوجبوه عليهم، مع ان *التوراة* قد

نُهي فيها عن الزيادة عليها والنقصان منها، فاعلم ان *التوراة* قد امرت بطاعة الأنبياء المتّبعين لشريعة موسىٰ. وقال علماء اليهود انّه يمتنع في حقّهم ان يأمروا بما يبطل حكماً من أحكام *التوراة* علىٰ وجه التشريع المؤبد، والاّ لم يكونوا من متّبعي تلك الشريعة، بل قد يأمرون بذلك علىٰ مقتضى مصلحة أوجبتها تلك الحال، علىٰ شريطة ان لايستمرّ ذلك الإبطال، كما قرّب اليا النبي في غير الموضع المنهيّ عن التقريب فيما سواه، ولا يجوز استمرار ذلك.

وامرت *التوراة* أيضاً بطاعة الأئمة والحكّام المؤيّدين بسكينة اللّه من الأرض التي اختارها اللّه تَع، وإن لم يكونوا من الأنبياء، ولكن إذا لم يخالفوا شيئاً من أحكام *التوراة*، سواء أوجبوه على الدوام أو لا على الدوام. واولئك فلا يجوز عليهم اصطلاح علىٰ ما يخالف الشريعة لكثرتهم ولعلمهم الواسع المكتسب والموروث. وقليلا ما فارقتهم أو ما يقوم مقامها من سماع كلام لايعلم قائله يسمّى بالعبرانية بث قول، وغير ذلك. وإذا كانت متابعتهم واجبة من *التوراة*، لم تكن تلك المتابعة زيادة علىٰ ما فرض في *التوراة*. وعسى ما زادوه انّه كان بوحي من اللّه، وذلك ممكن.

١٥٣. وامّا داوود وسليمان فلم يكونا من المعصومين عن الخطأ عندهم لانهما لم يكونا من المرسلين. وإنّما يجب عصمة النبي المرسل فيما أرسل فيه وفيما عدا ذلك ففي العصمة شكّ. علىٰ ان داوود عَم قد ذكر فقهاؤهم ان

النساء اللاتي تزوج بهنّ فلم يتجاوز فيهنّ الحدّ الذي لايجوز تجاوزه. وولده سليمان لعلّه لم يستكثر من الذهب والفضّة لنفسه بل لصرفه في مصالح الأمّة، وذلك غير منهي عنه. وكونه استكثر من النسوان ففي نصّ سفره انّه اخطأ بسبب تجاوزه علىٰ هذه الفريضة. ومن وقف علىٰ ما قلنا لا يخفى عليه حلّ الإشكال في ما جاء من أمثال ذلك في كتب سائر الأنبياء.

١٥٤. وامّا فريضة الختان والسبت فالختان إيجابه أسبق من إيجاب السبت فعلم من ذلك انّه حيث حرّمت الأعمال الصناعية في السبت كان الختان مستثنى، فلا نسخ. وحل أمثاله من *التوراة* لا يخفى علىٰ ذي بصيرة.

١٥٥. ويجب ان تعلم ان هذه الاعتراضات لا يتأتى أن يورد جميعها إلّا من كان خارجاً عن الملّة النصرانية وعن الملّة الإسلامية، لكون عقيدتي الملّتين تنافيان إيراد جميع ذلك، لكن تقتضيان إيراد بعضه.

فإن النصارىٰ يعترفون بنبوّة موسىٰ والأنبياء الذين علىٰ ملّته عَم، وبجميع المعجزات التي لهم، وبصحّة *التوراة* وكتب النبوّات، ولا يمكنهم جحود ان اليهود يقرّون بالقيامة والمعاد بعد الموت، فإن في السليحين ان

فولوس الذي كان إسمه شاؤول كان يقول انّه من الفـريشانيين[١] الذيـن

---

١ و ١ صفحة الآتية. الفريشانيون.... الصدوقيون:

يقول صاحب التنقيح: ان الفريشانيين هم جمهور اليهود القدماء و اليوم يسمون الربانيين، و ان الصدوقيين هم قلة من اتباع رجل إسمه صدوق انقرضوا عن آخرهم و هم المتزندقة في اليهود.

و لكن إذا كان الزنديق بمعنى المؤول للنصوص المقدسة كـما هـو الحـال في البـاطنية في الإسلام، فالصدوقيون هم السلف الصالح في اليهود، و هم الآخـذون بـظاهر الكـتاب المقدس الخالية من المفاهيم المتافيزيقية. أخذوها بظاهرها و من دون أي تغير كما هـو الحال في الحشوية و أهل الحديث في المسلمين، و هذا يظهر من تسميتهم بـالصدوقيين و ليس نسبة إلىٰ رجل اسطوري جعله سليمان عظيم الأحبار في أورشليم بعد مـا نحـى ابياتار. و ان الفريشانيين هم الذين كانوا متأثرين بالغنوصيين من الأفلاطونيين المحدثين فأخذوا المفاهيم المتافيزيقية منهم و أدخلوا مفهوم الروح و الملائكة و القيامة و الثـواب و العقاب في تفاسير التوراة محاولين بذلك تطبيق التوراة على العلوم الحديثة إذ ذاك، كما هو الحال في المعتزلة في الإسلام. و يظهر ذلك أيضاً من تسميتهم بالفريشانيين الكلمة التي هي من أصل آرامي اشتق منها في العربية «الأفراز» بمعنى العزل فكأنهم كانوا يـدّعون اعتزالهم عن الخاطئين المترمتين، كما هو هذا شأن المعتزلة عند المسلمين. وتؤيده كـلام الشهرستاني حيث قال: الربانيون من اليهود بالقدر فهم كالمعتزلة فينا. و القراءون كالمجبّرة و المشبهة (الشهرستاني، الملل و النحل، ط. الكيلاني، ج ١، ص ٢١٢). و قال الدكتور اى. ابشتاين: ان الصدوقيون كانوا يعتقدون أن اللّه خاص ببني إسرائيل فإلههم إلٓه وطني، و الفريسيون يعتقدون بإلٓه للإنسانية جمعاء. و ان الصدوقيين لا يعترفون من التوراة إلّا بالكتب الخمسة الأصلية، في حين أن الفريسيين يعترفون بكل كتب النبوّات المـفسرة للتوراة و المكملة لها.

Rabbi Dr, I. EPSTEIN, *Les JUDAISME*, Paris, 1962, pp.90-91.

و الصدوقيون كحزب ديني كان يتشكل من شيوخ الأحبار و الكهنة وكان يدافع عـن الأفكار اليهودية الأصيلة. وكان لهم إحتجاجات لإنكـارهم القـيامة و الأرواح ضـد المسيح و سائر الفريسين المتجددين، جاء ذكر الاحتجاج هذا في متّى (٢٢: ٢٣ ـ ٣٠)

يقولون بالرجاء والقيامة والملائكة والروح، بخلاف الصدوقيين[1] المتزندقة في اليهود في ذلك الزمان، وهم أتباع رجل يقال له صدوق، فانهم لا يقولون بذلك كلّه. والفريشانيون هم جمهور اليهود من قبل، والآن يُسمّون بالربانيين. وامّا أتباع صدوق فكانوا قلائل وانقرضوا من آخرهم واضمحل مذهبهم.

وفي *الإنجيل* عدة مواضع تدلّ علىٰ قول اليهود بالمجازاة بعد الموت، تظهر لمن يتأمّلها. لكنّهم يدّعون ان شريعة *التوراة* نسخها السيّد المسيح.

وقد تمسك المسيح في الجواب عنهم بروحانية القيامة والجنة وهذا ما كان بعيدا عن عقلية الصدوقيين. وجاء ذكر الصدوقيين في أعمال الرسل كثيرا. وكونهم متحفظين جعلهم يوالون السلطة الرومانية فأبغضهم الشعب اليهودي لذلك واتجه نحو الفريسيين. وكان المسيح والحواريون قد خرجوا من بين الفريسيين (وقد جاء ذكر بعض الفريسيين من أصدقاء المسيح في الأناجيل، مثل سمعان الفريسي [لوقا ٧: ٤٠ و٤٣ ـ ٤٤] ومثل نيقوديموس الفريسي [يوحنا ٣: ١ و٤ و٩ و٧: ٥ و١٩: ٣٩]. وهذا الأخير اشترك في مراسم دفن المسيح أيضاً). فجاء في أعمال الرسل: فلما علم بولس ان قسما منهم (أي حضار المحفل) صدوقيون والقسم الآخر فريسيون، صاح في المحفل: أيها الرجال الأخوة: أنا فريسي وابن فريسي وأنا على الرجاء وقيامة الأموات أحاكم. فلما قال ذلك وقع اختلاف بين الفريسيين والصدوقيين وانشقت الجماعة. فان الصدوقيين يقولون بعدم القيامة وعدم الملك والروح، والفريسيين يقرون بذلك (اعمال الرسل ٢٣: ٨ ـ ٦) ولكن المسيح والحواريين كانوا أشد تطرفا من الفريسيين في الهلنية والتجديد والإصلاح فاتفق الفريسيون والصدوقيون ضدّهم واجمعوا على قتل المسيح وصلبه.

ويوجد رسالة لابن‌كمونة في بيان الاختلاف بين القرائين والربانيين من اليهود. وفاذا كان الربانيون هم الفريسيين كما قال في التنقيح (١٥٥: ١١) كان القراءون هم الصدوقيين كما يظهر مما نقلناه عن الشهرستاني وذكرناه في المقدّمة.

هذا مع ان في *الإنجيل* ما معناه: إني لم اجيء لأنقض *توراة* موسىٰ و لكن جئت اتمّمها بعمل الحقّ أمين أمين، أقول لكم تتغيّر السماء و الأرض و لا يتغيّر من *توراة* موسىٰ حرف واحد و لا يبطل من *توراته* شيء و من ينقص من *توراة* موسىٰ صغيرة أو كبيرة ناقصاً يُسمّى في ملكوت السماء. ـ و حيث انكر اليهود على السيّد المسيح كون بعض أصحابه فرك السنبل يوم السبت و أكل، لم يُجبهم بان السبت قد نسخت بل بيّن ان ذلك لم يمنع منه المضطر إلى الأكل كما لم يمتنع داوود حيث اضطر من ان أكلّ من مائدة الرب التي لا يجوز الأكل منها، و انّه تمسك بفرائض *التوراة* إلىٰ آخر وقته وكذا أصحابه بعد رفعه، إلّا ان فولوس منعهم من ذلك بعد زمان طويل، عند احتياجهم الىٰ مخالطة سائر الأمم.

١٥٦. و المسلمون أيضاً اعترفوا بنبوّة موسىٰ و معجزاته و بنبوّة أنبياء قبله وبعده و معجزاتهم، و يوافقون علىٰ اعتراف اليهود بثواب الجنة وعقاب النار. امّا الجنة فكمثل ما جاء في *القرآن المجيد* و قالوا «لن يدخل الجنة إلّا من كان هوداً أو نصارىٰ»، بمعنى إن كلّ واحدة من الطائفتين حكمت بأنّه لا يدخل الجنة إلّا من كان من طائفتها. و امّا النار فكما جاء في موضع آخر من *القرآن المجيد* و قالوا «لن تمسّنا النار إلّا أياماً معدودة». و هو حكاية قول اليهود بإجماع المفسرين. وورد في *القرآن* أيضاً انّه أنزل علىٰ موسىٰ ذكر الآخرة، كما في قوله في سورة سبح

«بل تؤثرون الحيوة الدنيا و الآخرة خير و ابقى ان هذا لفي الصحف الأولىٰ صحف إبرٰهيم و موسىٰ».

لكنّهم يقولون ان *التوراة* مبدلة، و ينكرون صحة تواتر اليهود في نقلها. و قالوا ذلك مع ان في *القرآن* و في الأخبار ما يدلّ علىٰ ان *التوراة* كانت في زمان محمّد صلعم عند اليهود، مثل «وكيف يحكمونك و عندهم *التوراة* فيها حكم اللّه» و لم يقل ان عندهم بعض *التوراة*، و لا انها محرّفة. و آيات كثيرة تشعر بذلك. و قوله «من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه»، وكذا قوله «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمّ يقولون هذا من عند اللّه ليشتروا به ثمناً قليلاً» لا يدلّ علىٰ ان الإشارة فيه إلى *التوراة*. و لا شك ان في اليهود من يروي الأحاديث الكاذبة كما في المسلمين.

و تحريف *التوراة* بعد محمّد، قد عرفتَ، انّه لا يتصوره عاقل.

١٥٧. و لا تتم شريعة الإسلام إلّا مع القول بان شريعة موسىٰ منسوخة. و لهذا افتقروا إلىٰ رفع تواتر اليهود، و القول بتحريف *التوراة*، حتّى لا يقع الزامهم بما فيها مما يدلّ علىٰ تأييدها و عدم نسخها.

و منهم من حمل ألفاظ التأييد التي في *التوراة* علىٰ انّها استعملت في ما يبقى مدّة طويلة، كما جاء فيها في العبد العبري انّه يستخدم ست سنين، ثمّ يعتق في السابعة، فإن ابي العتق فلتثقب إذنه و يستخدم أبداً. و أراد بذلك

انّه يستخدم إلىٰ خمسين سنة، كما صرح به في موضع آخر.

وقال اليهود انّا لا نقول علىٰ مجرّد ألفاظ التأييد، ولا ننكر انّها قد تستعمل مجازاً في غيره، بل نقول انّا نحن نعلم باضطرار من ألفاظ التأييد، ومن قرائن غيرها من *التوراة*، وكتب الأنبياء وكلام حملة الشريعة، ان موسىٰ عَم كان يتدين بدوام شريعته، كما تعلمون أنتم ان شريعتكم لا تنسخ ـ لا من مجرّد الادلّة اللفظية عندكم، لكونها لا تفيد اليقين.

١٥٨. أجابهم المسلمون بأنّه لو كان كما زعمتم لعلم ذلك كلّ من خالطكم، مع ان النصارىٰ، علىٰ كثرتهم وقرائتهم لكتبكم، لا يعلمون ذلك. إلّا ترىٰ انّه، لما علم من دين محمّد ان شريعته لاتنسخ، علم ذلك المسلم، وغير المسلم ممن يخالط المسلمين.

ولليهود أن يقولوا ـ لو خالطنا غيرنا علىٰ نحو مخالطتنا للمسلمين لعلم ذلك من ديننا بالضرورة. وليست مخالطة المسلمين لهم ممّا يقتضى تحقّق كلّ ما يتحققونه، لا سيّما مع منعهم من الإعلان بمعتقدهم، وكون كتبهم بلغة لا يعرفها المسلمون. وكون مخالطة الأقلّ للأكثر ليس كمخالطة الأكثر للأقلّ. إلّا ترى ان الأقلّ من أهل لغة، إذا خالط الأكثر من أهل لغة أخرىٰ، تعلّم الأقلّ لغة الأكثر، من غير تعلّم الأكثر لغة الأقلّ أو قبل تعلّمه. هذا مع ان معظم اليهود، مع كثرة مخالطتهم للمسلمين، قد وُجد كثير منهم يجهل من الأصول الإسلامية ما لا يجهله العوام من المسلمين،

فضلاً عن الخواص منهم. فوقوع مثل ذلك في جانب المسلمين أولىٰ، و لا أقلّ من المساواة.

١٥٩. ثمّ كيف ينكر مثل هذا من يجد بعض المسلمين قد أنكر ما إدّعى فيه البعض الآخر التواتر، وهو النصّ الجلي في الإمامة، مع شدّة المخالطة التي لا تجحد. وكذا أنكر البعض الآخر ما ادعاه ذلك البعض من تواتر تعظيم النبي سائر الصحابة، وبشارته لبعضهم بالجنّة، و ثنائه عليهم. وكلّ واحد من الفريقين ينكرما يدّعى فيه الفريق الآخر التواتر.

١٦٠ آ. الباب الثالث

في ذكر معتقد النصارىٰ في السيّد يشوع المسيح، و هو عيسى بن مريم عَم و ما جاء به، و كيفية كونه نبيّاً و إلٰها عندهم، و ما يتعلّق بذلك من الايرادات و أجوبتها.

١٦٠ ب ـ قالوا: نحن مؤمنون بكل ما جاء في *التوراة* و في آثار بنيإسرائيل التي لا مدفع في صدقها لشهرتها و علانيتها في الجماهير العظام. و نؤمن بأنّه في أخريات أمرهم و عقائبه تجسمت اللآهوتية و صارت جنيناً في بطن عذراء من أشرف نساء بنيإسرائيل من نسل داوود، اولدته ناسوتي الظاهر لاهوتي الباطن، نبياً مرسلاً في ظاهره و إلٰها مرسلاً في باطنه. فهو إنسان تامّ و إلٰه تامّ. و ذلك هو المسيح المسمّى عندهم بابن اللّٰه. و اللّٰه هو الأب و هو الابن و هو روح القدس.

قالوا ـ نحن موحدون بالحقيقة و ان ظهر علىٰ السنتنا التثليث. و نؤمن

به و بحلوله في بني‌إسرائيل إجلالاً لهم علىٰ ما لم يزل الأمر إلٰهيّ يتصل بهم حتّى عصى جمهورهم هذا المسيح و صلبوه فصار السخط[1] مستمراً علىٰ جمهورهم و الرضا على الافراد التابعين للمسيح الذين اختص منهم اثني‌عشر شخصاً كعدّة الأسباط من بني‌إسرائيل ثمّ على الأمم التابعين لأولئك الأفراد. و نحن من بني‌إسرائيل، وإن لم نكن من ذريتهم. فالأولىٰ أن نكون نحن الذين نتسمى ببني‌إسرائيل لأتباعنا المسيح و أصحابه. و تبع أولئك الأفراد جماعة صاروا كالخميرة لأمة النصارىٰ. و استحقوا درجة بني‌إسرائيل. و صار لهم الظفر و الانتشار في كثير من البلاد و الأمم داعين إلىٰ دين النصرانية، مكلّفين العمل به من تعظيم المسيح، و تعظيم صليبه، و تتبع أحكامه، و وصايا الحواريين أصحابه، و قوانين مأخوذة من *التوراة* التي نقرأها و لا مدفع في حقيقتها، و انّها من عند اللّه و الذين آمنوا بهذه الدعوة اتبعوها طوعاً، عن اختيار منهم و رضى، من غير ان يلجؤوا إليها بسيف و لا قهر.

١٦١. و اتفق النصارىٰ علىٰ هذه الأمانة بعد اجتماع ثلاثمائة و ثمانية عشر نفساً عليها في زمن قسطنطين الملك و معناها هو هذا.

نؤمن بالإلٰه الواحد، الأب، ماسك الكل، صانع السموات و الأرض

---

١. كذا في «ط» و «بغ». و جاء في «طب»: و صار السخط.

وكلّ ما يُرىٰ وما لا يُرىٰ، وبالواحد الرب ايشوع المسيح، ابن اللّه الوحيد، بكر جميع الخلائق الذي ولد من أبيه قبل كلّ العوالم وليس بمصنوع، نور من نور، إلّه حقيقي من إلّه حقيقي، من جوهر أبيه الذي به أتقنت العوالم وخلق كلّ شيء، الذي لأجلنا، معشر البشريين، ولأجل نجاتنا هبط من السماء وتجسّم من روح القدس وصار إنساناً، وحُمل به وؤلد من مريم البتول وتألّم وصلب في أيام فنطيوس فيلاطوس ودُفن وانبعث لثلاثة أيّام، كما كتب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه. وهو مزمع لأن يأتي ليدين الأموات والاحياء، وبالواحد روح القدس روح الحق المنبثق من الأب، الروح المحيي، وببيعة واحدة مقدسة سليحية جاثليقية.

ونؤمن بمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبانبعاث أجسادنا وبالحياة الأبدية.

هذا آخر أمانتهم.

١٦٢. ولم أجد بين اليعقوبية منهم والنسطورية فيها خلافاً في المعنى إلّا اني لم أجد في النسخة التي أخذتها من اليعقوبية «الذي به اتقنت العوالم وخلق كلّ شيء»، ووجدت عوض «كما كتب» ـ «كما أراد»، وفيها زيادات لا تنافي هذه العقيدة. واتفقوا علىٰ ان أقنوم الأب هو الذات واكنوم الابن هو الكلمة وهي العلم، وانّها لم تزل متولدة من الأب لا علىٰ

سبيل التناسل بل كتولد ضياء الشمس من الشمس. و اقنوم روح القدس هو الحياة، و انّها لم تزل فائضة من الأب.

و اتفقوا أيضاً علىٰ اتّحاد الكلمة بالسيد المسيح عيسى عَم. و اختلفوا في الاتّحاد.

١٦٣. فظاهر قول اليعقوبية أنّه بمعنى الممازجة و المخالطة حتّى صار منها شيء ثالث، كما تمتزج النار بالفحمة فيصير منها جمرة، و الجمرة ليست ناراً خالصة و لا فحمة خالصة. و جعلوا ذلك بمعنى التركيب الارتباطي، وإن كان من جسماني و روحاني كحال النفس المجرّدة و البدن، فان أحدهما ارتبط بالآخر حتّى صار شخصاً واحداً. فقالوا إنّ المسيح جوهر من جوهرين و أقنوم من أقنومين.

١٦٤. و ظاهر قول النسطورية إن الاتّحاد هو علىٰ معنى ان الكلمة جعلته هيكلاً و محلاً و ادرعته ادراعاً. و كذلك قالوا إن المسيح جوهران اقنومان.

و قال بعضهم إن الاتّحاد وقع به كما اتحد نقش الفصّ بالشمع. و صورة الوجه بالمرآة. من غير أن يكون قد انتقل النقش من الفصّ إلى الشمع أو الوجه إلى المرآة.

و بعضهم يقول ـ اتّحاد الكلمة به هو ان ظهرت و دُبرت علىٰ يديه.

فامّا الملكانية فانها قالت إن المسيح جوهران، أقنوم واحد، لان

الاتّحاد وقع بالإنسان الكلّـي لا الجزئي. و المراد بالأقنوم هو الشخص.

١٦٥. وكلّ النصارىٰ يؤمنون ببعث الأجسـاد و بـالثواب في الجـنّة، و يعبّرون عنها بالفردوس، و بالعقاب في جهنّم، إلّا أنّهم لا يـقولون إلّا بالثواب و العـقاب الروحـانيين دون الجـسمانيين. و قـالوا ان الصـالحين يصيرون في ملكوت السماء كالملائكة، أو في ملكوت اللّه. و يعتقدون بقاء الأنفس الإنسانية بعد خراب الأجساد بالموت.

١٦٦. و اجمعوا عن آخرهم ان شريعتهم التي شرع بها السيّد المسيح و أصحابه لا تنسخ إلىٰ يوم القيامة. و علموا ذلك نقلاً عـن الحـواريـين كونهم علموه من رأيهم علماً ضرورياً، لا ارتياب فيه.

١٦٧. و نقلوا عن المسيح في *الأنـاجيل* الأربـعة، أعـني *إنـجيل مـتّى* و *إنجيل مرقوس* و *إنجيل لوقا* و *إنجيل يوحنّا*، مـعجزات كـثيرة. فـانّها تتضمن أنّـه أحيى ثلاثة موتى: واحداً قبل أن يُجعل في التابوت، و آخر و هو في التابوت قبل أن يُدفن، و آخر بعد أن دُفن بأربعة أيام.

و يوحنا هو الذي ذكر في *إنـجيله* إحياء الثالث. و في بعض *الأنـاجيل* ذكر واحد منهم فقط، و في بعضها ـ إثنان. و لم يذكروا، فيما عـدا *إنـجيل يوحنا*، إحياء المدفون منهم. و اتفقوا فيما عداه علىٰ إحياء الذي لم يُجعل في التابوت، و ابراء الزمن و الأبرص، و حول الماء خمراً. و اشبع خمسة آلاف رجل، عدا النسوان و الأطفال، من سمكتين و خمسـة أرغـفة؛ و أخـرج

الشياطين من الناس، وكشف أسقاماً كثيرة، و مشى على الماء. و غير ذلك من معجزاته عَم.

و في *الأناجيل* الأربعة اختلاف كثير، قد تعسف علماؤهم للتوفيق بينها. و فيها أمثال كثيرة و مواعظ. و فيها الأمر بمكارم الأخلاق، مثل قوله ما معناه «إن أنتم كافيتم السيئات بالسيئات فلا أجر لكم عند أبيكم الذي في السماء و لا حسنة» و مثل «إن أنتم غفرتم لبني البشر سيئاتهم فان أباكم الذي في السماء يغفر لكم سيئاتكم وإن لم تغفروا فلا يغفر لكم».

١٦٨. و قد كان بين النصارىٰ اختلاف كثير في العقيدة، كما ان منهم من اثبت للابن كوناً زمانياً و قال إن اللّه احدث الابن و فوّض إليه خلق العالم، و الباقون قالوا أنّه وُلد من أبيه قبل كلّ العوالم و ليس بمصنوع، كما هو في الأمانة المتفق عليها. و قد كان لهم اجتماعات كثيرة لإزالة الخلاف بينهم فأُحرم فيها بعض المخالفين و أدّت إلىٰ سفك دماء كثيرة منهم. يعرف ذلك من تواريخهم.

١٦٩. و تغيير أحكام *التوراة*، كإباحة لحم الخنزير، و ترك الختان و الغسل، مرويّ عن الحواريين، لا عن السيّد المسيح، فانه لم يزل متمسكاً بأحكامها إلىٰ أن قبضت اليهود عليه، وكان يأمر بها و قال ـ ما جئت لأنقضها. و حيث انكروا عليه ما توهموه تفريطاً في بعض أحكامها بيّن لهم انّه ليس بتفريط و أوضح لهم ذلك مما يقتضيه فقههم و شرعهم، كما هو

مذكور في *الإنجيل*.

وبقي أصحابه على التمسك بها مدّة طويلة إلىٰ أن أظهروا المخالفة لها والإعلان بنسخها، و أنها إنّما كان يلزم العمل بها إلىٰ حين ظهور السيّد المسيح، لا غيرة و أكثر ذلك عن رأي فولوس الرسول.

١٧٠. و مخالفو النصارىٰ لهم أن يقولوا: ان هذه الأقانيم التي ذكرتموها، إن كان مرادكم بها ذوات ثلاثة قائمة بأنفسها، فبرهان الوحدانية يبطله. وهو أيضاً علىٰ خلاف معتقدكم في التوحيد. وإن كان مقصودكم انّها صفات، أو أحدها ذات و الباقيان صفتان، فهلّا جعلتم صفة القدرة أقنوماً رابعاً؟ وكذا سائر ما يوصف به اللّه تَع أقانيم؟ فان قالوا: «قدرته هي علمه»، قلنا: «و حياته أيضاً هي علمه، فلم أفردتموها أقنوماً؟»

١٧١. فأما الاتّحاد فهو غير معقول، لان الشيئين، إذا اتحدا، فإمّا أن يكونا موجودين أو معدومين أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً. فان كانا موجودين فلم يتحدا لانّهما اثنان، لا واحد. وإن كانا معدومين فلا يصيران واحداً، بل عدماً. و حدث ثالث، وإن عدم احدهما وبقي الآخر، فظاهر أن ذلك ليس باتّحاد. فان فُسِّر الاتّحاد بمعنى الممازجة والمخالطة والتركيب، فان كان الأب والابن ذاتين غيرين بحيث يتحد الابن وحده بالمسيح دون الأب بالمعنى المذكور، فهو يخالف اعتقاد التوحيد. وان كان الابن صفة، فلا يعقل في الذات العالمة ان يصير كونها عالمة ممازجة لجسم

من الأجسام دون الذات. كما لا يعقل أن يكون زيد ببغداد وكونه عالماً بخراسان. ثمّ علم كلّ شيء هو قائم به فيلزم أن يكون علم اللّه تَع موجوداً فيه و في المسيح دفعة واحدة، فللصفة الواحدة في الحالة الواحدة موصوفان، وهو محال. فإن لم يكن تَع عالماً حال الاتّحاد كان كونه عالماً حكماً جائزاً فيفتقر إلىٰ مخصص يخصصه، و ذلك يخرجه عن الإلهيّة.

١٧٢. و القول بالامتزاج باطل لأنـّه لا يعقل إلاّ في الأجسام، و الكلمة عندهم ليست بجسم. فإن قالوا ـ الممازجة بالتركيب الارتباطي كالإنسان الواحد من نفس وبدن، فارتباط أحد الشيئين بالآخر لا يعقل إلاّ باحتياج أحدهما إلىٰ صاحبه، إمّا مع العكس، كاحتياج النفس إلى البدن باعتبار و احتياج البدن إليها باعتبار آخر، و إمّا من غير عكس كاحتياج صورة السرير الى الخشب و عدم احتياج الخشب إليها. لكن، فيما نحن فيه، يمتنع احتياج الجزء اللاهوتي إلىٰ غيره بوجه من الوجوه. و لو كان الاتّحاد لاحتياج الجزء الناسوتي إلى اللاهوتي من غير انعكاس لكان مثل هذا الاتّحاد حاصلاً مع كلّ المخلوقات، لأن كلّها محتاجة في وجودها و سائر كمالاتها إلى اللّه تَع.

١٧٣. وكون الاتّحاد كاتّحاد نقش الفص بالشمع، ان عني به ان ذات المسيح صارت مثلاً للباريء، فهو محال لاستحالة أن يصير الجسم المحدث منزها قديماً. و ان عني به انّه حصلت له خاصية لأجلها قدر علىٰ ما لم

يقدر عليه غيره فليس يقتضي ذلك كونه إلٰهاً و إلّا لكان كلّ من ظهر علىٰ يده معجزات من الأنبياء إلٰهاً، لا سيّما مثل معجزات موسىٰ فانّها أعظم بكثير مما يُحكى عن معجزات المسيح و أبعد من وقوع الحيلة فيها و أكثر رواة من رواتها، فان رواة تلك هي الملل الثلاث و رواة هذه بعضهم.

١٧٤. و أيضاً فلا يقال في شيء انّه من جوهر غيره إلّا و قد اشتركا في أمر جوهريّ و عمّهما عموم طبيعة، لا عموم نسبة. فان لم ينفصل أحدهما عن الآخر بفصل، لم يكن كون الأب مولدا للابن أولى من العكس. ثمّ هلّا ولد الابن ابنا آخر و الآخر آخر هكذا إلىٰ غير النهاية، و ان انفصل عنه بفصل جوهري لزم تركب الباریء من الجنس و الفصل، أو كانت ذات الابن هي مثل ذات الأب و زيادة. و كلّ ذلك محال.

١٧٥. و لو كان المراد بقولكم ـ ان الباریء سبحانه جوهر واحد ثلاثة أقانيم ـ انّه ذات عالمة حيّة أو ذات عاقلة لنفسها و ذاتها معقولة لها. كما يُحكى عن يحيى بن عديّ انّه فسّر الأب و الابن و روح القدس بأن كونه عقلاً مجرداً هو الأب، وكونه عاقلا لذاته هو الابن، وكون ذاته معقولة له فهو روح القدس، فما قلتموه في أمانتكم التي اتفقتم عليها ينافي ذلك، فإن فيها تحقيقاً ان الابن ذات غير ذات الأب أو ذات الابن هي التي نزلت و صعدت دون الأب.

١٧٦. و يقال لليعقوبية في قولهم ـ ان المسيح جوهر من جوهرين

واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي ـ انّه ان كان كلّ واحد من اللآهوتي والناسوتي علىٰ حالة لم ينفصل عما كان عليه، فهو قول النسطورية، وإن كان كلّ واحد منهما قد ابطل الآخر، فقد اقرّوا ببطلان الإله، ولزمهم أن يكون المسيح لا قديماً ولا محدثاً، ولا إلٰهاً ولا غير إله، إذ قد خرج كلّ منهما عما كان عليه. وأيضاً فان العيان يشهد بان ناسوت المسيح مثل ناسوت غيره، فلا يكون اللاهوت قد ابطله. وعكسه لا يجوز إذ الجزء اللآهوتي هو الذي يؤثر في غيره، وغيره يمتنع ان يؤثر فيه.

١٧٧. ويقال للنسطورية القائلين بجوهرين واقنومين انهما، إن كانا قديمين، فقد اثبتّم قديماً رابعاً، هو ناسوت المسيح. وإن كانا محدثين، كنتم قد قلتم بحدوث الابن الذي تزعمون انّه ازلي، وعبدتم ما ليس بإله، لأنـّكم تعبدون المسيح وهو علىٰ هذا القول جوهران محدثان. وإن كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً، كنتم قد عبدتم القديم والمحدث، إذا المسيح الذي تعبدونه مجموعهما ومجموع القديم والمحدث، من حيث هو هذا المجموع، فمحدث[1]. فيكون قد عبدتم المحدث، والمحدث[2] من حيث هو محدث، لا يستحق العبادة. فيجب ان تتمحض العبادة للقديم، ولا يبقى

١ و ٢. هكذا في نسختي «ط» و«بغ»: وهو الصحيح. وقدجاء في «طب»: «فهو محدث. فيكون قد عبدتم المحدث». فزاد كلمة «هو» وحذف كلمة «والمحدث».

للمحدث في ذلك مدخل. فلا يكون قد عبدتم المجموع لو أخرجتم المحدث عن أن يكون له مدخل في العبادة، وحينئذ يثبت ان المسيح الذي هو عبارة عن مجموع الأمرين غير مستحق للعبادة. وهو خلاف معتقدكم.

١٧٨. ويقال للملكانية علىٰ قولهم: إن المسيح جوهران أقنوم واحد، وإن الاتّحاد وقع بالإنسان الكلّي، لا بالجزئي: إن الإنسان الكلّي مشترك بين جميع الناس فلو اتحدت الكلمة به لزم أن لا يختص بهذا الاتّحاد بعض الناس دون البعض وانّه باطل. وعلىٰ هذا، فكما لم يكن أقنومين فكذلك لا يكون جوهرين.

فجميع مذاهبكم اذن باطلة.

١٧٩. ثمّ ان اللّه أكرم من أن يقال انّه سكن الرحم في دنس الحيضة وضيق البطن والظلمة، أو نظرت إليه العيون الجسمانية، أو: أصابه سِنة أو نوم، أو احدث في ثيابه وبال في فراشه، أو بكى أو ضحك أو أخذه علىٰ ما لم يرد عجز أو سهى أو لحقه خوف أو فزع، أو رغب إلىٰ ما في أيدى الناس، أو سجن، أو هرب، أو يقال انّه أكل وشرب أو تشبه بأهل الأرض، أو انّه لم يستطع ان يقضي أمره، وهو في ملكه، حتّى نزل على الأرض ليهديهم وينجيهم من الشيطان، وانّه جاء ليهدي الناس من الضلالة ويطهرهم من الخطايا. فعبثت به اليهود وعذبوه وصلبوه واهانوه، ولبث ثلاثة أيام في القبر. ثمّ أي خطيئة كانت قبل المسيح أو

بعده أعظم من الخطيئة التي كانت في زمانه عندكم. و نجد الشيطان لم يزل منذ جاء المسيح، كما قد كان قبل مجيئه في الأذي و الأضلال. فانّه فرق دينكم علىٰ مذاهب شتّى. فشهد بعضكم علىٰ بعض بالضلالة. و قد قتل الحواريون في عدة بلاد، و اهانوهم و عذبوهم. و لم يزل الظلم و العدوان و القتل و الكفر ساريا في النصارىٰ و غيرهم من الأمم إلىٰ هذه الغاية.

١٨٠. و يقال لهم: إن اتخذ المسيح إلّها لكونه، علىٰ رأيكم، من غير والد فآدم و حوا أعجب منه في ذلك. وكذا أصل كلّ دابة خلقها اللّه تَع. و ان اتخذ إلّها من اجل رفعه إلى السماء فقد رُفع قبله ايليا النبي بعد ما ظهرت علىٰ يده المعجزات الكثيرة و لم يصبه في بشريته سوء. فلو جازت عبادة البشر لكان أحق بذلك من الذي حبس و اهين و عذب و صلب. و الملائكة أيضاً ما زالوا مرفوعين إلىٰ أن يؤمروا بالنزول. و إن كان ذلك لأنّه سمّى في *الإنجيل* ابن اللّه، فانتم تقرون ان إسرائيل سماه اللّه ابني بكري، و قد سمّى السيّد المسيح الحواريين أخوته. و في *الإنجيل* أيضاً: حبّوا من أحبكم، إلىٰ قوله: تكونون مثل أبي و أبيكم الذي في السماء ـ و فيه: إن أنتم كافيتم السيئات بالسيئات فلا أجر لكم عند أبيكم. و فيه: إن أنتم غفرتم لبني البشر سيئاتهم فإن أباكم الذي في السماء يغفرلكم. و إن أدعيت إلّهيته من اجل معجزاته فغيره من الأنبياء قد فعل ذلك.

١٨١. و يقال لهم أيضاً: كيف تقولون انّه تدنس بالخطيئة حتّى طهره

يحيى بن زكريا؛ ولا يمكنكم أن تقولوا انّه لم يتدنس بخطيئة وإلّا لكان التطهير بالماء عبثا.

وكيف شرب الآله الخمر أو أكل السمك والصحناة والصيد[١] أو تعب حتّى كان عرقه يسيل علىٰ وجهه من الضعف؛ أو انّه اختطفه الشيطان فذهب به حيث لا يحب وكيف ذكر في *الإنجيل*: إنّي ما جئت لأنقض *التوراة* لكن جئت لأتمها. ونقضتم كثيرا منها؛ وفي *إنجيل متّى* ان جبرئيل جاء إلىٰ مريم فبشرها بولد، ولم يقل لها ابشرى انك سوف تلدين إلٰها.

١٨٢. وكان يوسف، زوج مريم، كما في متّى، انّه جاء الملك، أي جبرئيل، وقال ليوسف: اذهب، خذ امرأتك ولا تخف. وفي غير مكان من *الإنجيل* ان ايشوع هو ابن يوسف واقرت مريم ان ايشوع ابن يوسف، فان في يوم وجدانها له في بيت المقدس قالت: أين كنت هو ذا أنا وأبوك في هم شديد من أجلك. وأهل ناصرة قالوا: أليس هذا ابن النجار وأخوته يعقوب ويهوذا واخواته مزوجات عندنا؟ وكيف يجوز أن يكون إلٰها تاماً وهو لايعلم إلّا بعض الأشياء، لا كلّها. لا سيّما، وقد قلتم ان اقنوم الابن هو الكلمة وهي العلم. ودليل عدم علمه ببعض

---

١. وفي نسختي «ط» و«بغ»: الصحناء والصيداء.

الأمور، الدال ذلك علىٰ عدم الاتّحاد الذي تدّعونه، ما جـاء في *إنـجيل مـرقوس* انّه، لما اخبر بشيء من أهوال الساعة وإشراطها، قال: إن ذلك اليوم و تلك الساعة لا يعلمهما إنسان ولا مـلائكة السماء ولا الابـن إلّا الأب وحده.

وفي *الإنجيل* انّه رقد في السفينة ولم يعلم حتّى أيقظه بعضهم. وداوود النبي يقول: هو ذا لاينام ولا يرقد حافظ إسرائيل. ويقول: يا رب، من يشبهك، لا تنم يا عال.

١٨٣. وفي *الإنجيل*: من كان في قلبه مثقال خردلة إيمان يقول للجبال اتبعيني فتتبعه. ونجد المؤمنين بالمسيح لا يقدر أحدهم علىٰ تسيير حجر لطيف ولا شيء غيره.

وفيه ما معناه ـ العصفور وجد وكراً يسكنه، ووجـد الثـعلب حـجراً يسكنه، وابن البشر لم يجد مكاناً يسكنه، مع ان أشـعيا النـبي يـقول ان المسيح يجلس علىٰ منبر داوود فيقضي بين الناس بعدل وحق.

وقام ايشوع فغسل أرجل الحواريين بالماء وقال: لم يجيء ابن البشر ليُخدَم ولكن جاء ليخدم: ولم يدع نفسه إلّها تاماً قط.

وامّا الصليب فاظهرته هيلاني وقسطنطين بعد ايشوع بحدود ثلثمائـة سنة، وليس هو في *الإنجيل* ولا في شيء من الكتب.

وقال له رجل: طهّرني. فأجابه: أنا حـريص ان اطـهرك، إذهب إلى

الكاهن، فأره نفسك، و قرب قربانا، كما قال اللّه لموسىٰ في *التوراة*. فكيف يتخذ من ليس له سنّة بل يحيل علىٰ سنّة غيره إلٰها؟ هذا مع انّه قال: من نظر إليّ فقد نظر إلىٰ أبي و أنا و أبي سواء. و قال لتلاميذه: اجلسوا ههنا حتّى اصلّي، و قال: بلغت نفسي الموت، انتظروا هاهنا و استقروا قليلاً حتّى اصلّي. و قال في صلاته: يا ابي نجّني إن امكن و تجوّز عني هذه الساعة. و قال لشمعون: إلّا تقدر تسهر معي ساعة واحدة؟ قم، نذهب فانّها قد بلغت الساعة. وكان قد قال ـ قبل ذلك: و هذا ابن البشر يسلم في يدي الخاطئين و يستهزئون به و يبزقون في وجهه.

١٨٤. و من قبل صام أربعين يوماً في الجبل ليمتحن من الشيطان، يصوم و يصلي و يرغب إلى اللّه، عزّ و جلّ. ثمّ أصابه الجوع الشديد، كما قال في *الإنجيل*: فلم يزل الشيطان في طلب ايشوع فوجده في الجبل و قد تلف جوعا و عطشا. فقال له الشيطان: إن كنت ابن اللّه، كما تقول لهذا الحجر حتّى يكون خبزا تأكل. فقال ايشوع للشيطان ــ مكتوب في *التوراة* ــ: ليس على الخبز وحده يحيا ابن البشر، لكن بكلام اللّه يحيا ابن البشر. فأخذه الشيطان لايشوع حتّى أدخله بيت المقدس و اصعده رأس الهيكل و قال له: إن كنت ابن اللّه، كما تقول فارم نفسك إلىٰ أسفل و لا يصيبك شيء من السوء. فقال ايشوع للشيطان ـ مكتوب في *التوراة* ـ: لا تجربوا اللّه إلٰهكم. و قال الشيطان لايشوع: الدنيا و ملكها وكلّ خير

فيها فهو لي، اسجد لي و خرّ لي علىٰ وجهك. فـقال ايشـوع للشـيطان: إذهب، يا شيطان، ـ مكتوب في *التوراة* ـ اللّه ربك خف وإياه اعبد و به استعن و باسمه احلف. فترى لمن كان يصلي و يصوم اذا كان إلٰها؟ و كيف يدعي إلٰهية من يتلاعب به الشيطان؟

١٨٥. و قد نسبه لوقا إلىٰ آدم، و نسبه متّى أيضاً بنسب مخالف لذلك في بعض الآباء و قال في أوّل النسب انّه ايشوع ابن داوود بن إبرٰهيم. و قال في آخره ان ماثان أولد يعقوب و يعقوب أولد يوسف، زوج مـريم التي ولد منها ايشوع المدعو بالمسيح. و اخبر متّى ان يوسف لم يعرف مريم إلىٰ أن ولدت ابنها البكر، و يهوذا، أحد أصحابه و خواصه الأثني عشر، هو الذي دل اليهود عليه و سلمه إليهم حتّى صلبوه. و أخذ أجرته علىٰ ذلك منهم ثلاثين درهما من الورق. و لو ثبت عنده انّه نبي، فضلاً عن انّه إلٰه، لما استجاز أن يفعل ذلك لأجل أخذه هذا القدر النزر.

وكان في جملة تعذيبهم لايشوع و شهرته، لما أرادوا صلبه، ان غـطوا رأسه و وجهه و جعلوا يضربون رأسه بالقصب و يقولون له: تنبأ لنا، أيّها المسيح، من ضربك؟ و بعض عبيد عظيم الكهنة لطم وجهه. و تفلوا فيه.

و اللّه تعالىٰ يقول لموسىٰ عَم لا يراني أحد فيعيش. و قال بنو إسرائيل لموسىٰ: كلّمنا أنت، نسمع و نـطيع، و لا يكـلّمنا الرب فـنموت. فكـيف يكون، و الحالة هذه، من يلطم وجهه إلٰها؟

وطاف اليهود بايشوع يوم الجمعة إلىٰ نصف النهار، وعلىٰ عنقه خشبته التي صلب عليها. وجاء شمعون القوريني فحملها عنه بزعمكم، ثمّ ذهبوا به فصلبوه عليها وسقوه الخلّ وطعنوه بالحربة بعد موته. فقال ايشوع، وهو عليها: إلّهي، إلّهي لم تركتني. ولم يزل مصلوباً حتّى سأل فيه يوسف الذي من رامة يهوذ. فوُهب له جسده، فدفنه ميتا. وهذا كلّه ينطق به *الإنجيل*.

وبزعمكم ان جميع انفس البشر منذ خلق اللّه آدم كانت مسجونة حتّى مات ايشوع فاطلقت. وتدخل في ذلك أنفس جميع الأنبياء والصالحين.

١٨٦. وليس في *الأناجيل* ما يدل علىٰ أن ايشوع خاطبه اللّه إلّا مرة واحدة، كما جاء في *يوحنا* انّه قال المسيح: يا أيها الأب، مجد إسمك، فجاءه صوت من السماء يقول: ـ مجدت وأيضاً أمجد. فكيف كلم عبده موسىٰ مراراً لا تحصى، ولم يكلم ولده وحبيبه إلّا هذه المرة؟

وستر وجه موسىٰ[1] رسوله فلم يستطع أحد ان ينظر إليه من النور، وفعل مع ولده ما ينافي ذلك وتركه للهوان بين أعدائه؟

---

١. جاء في سفر الخروج (٣٤: ٢٩ ـ ٣٥) أن أديم وجه موسىٰ صار مشعا بعد مخاطبته الرب، فجعل علىٰ وجهه برقعا. وجاء في التنقيح: ستر (أي الرب) وجه موسىٰ. كما في نسخ «ب» و«بغ» و«ط» و«اک». لكن جاء في «طب»: وستر وجهه. ولعله غلط مطبعي.

١٨٧. وقد جاء في كتب الأنبياء من علامات المسيح وما يكون في زمانه[١] ما لم يظهر في ايشوع ولا في زمانه مثل ما جاء في كلام بعضهم ما معناه: انّه يضرب الأرض بسوط فيه، وبريح شفتيه يميت الخاطىء، وانّه يجلس علىٰ منبر داوود فيقضي بين الناس بعدل وحق، وان الحروب ترتفع ولا يرفع أحد علىٰ أحد سيفاً، وان الذئب والكبش يربضان معاً ويرعيان جميعاً، وان الأسد يأكل التبن كالبقر. وهذا، إن كان علىٰ ظاهره، فلم يجر ولم يقع في أيّام ايشوع ولا بعده. وإن كان مثلا، وذلك

١. من علامات المسيح وما يكون في زمانه:
جاءت هذه العلامات في ايشعيا ٢ : ٤ و ٩ : ٦ و ١١ : ٤ ـ ٦ ويوئيل الفصلين الثاني والثالث مع خلاف كبير بين الملحمتين. فنرى في ايشعيا ٢ : ٤ فيضربون سيوفهم سككا وأسنتهم مناجل فلا ترفع أمة علىٰ أمة سيفاً... ونرى عكسه في ملحمة يوئيل (٣: ١٠) اضربوا سكككم سيوفا ومناجلكم رماحا وليقل الضعيف انّي جبار... .
والراد المسيحي علىٰ تنقيح الابحاث وهو ابن‌المحرومة قال في الجواب هاهنا: انّ المصنّف قد توهم ان عدم ظهور هذه العلامات إلى الآن انّما هو حجة لليهود على النصارىٰ ولم يعلم ان ذلك من أكبر الحجج للنصارىٰ على اليهود... وهي قول دانيال ما معناه: «انّ المسيح يقتل فتخرب مدينة القدس». ومعلوم ان المسيح قتل منذ مدة تنيف علىٰ ألف وثلاثمائة سنة والقدس خربت بعد ذلك وهي خراب إلى الآن (التعليق رقم ٣٦ من الملحق الثالث، ملحق نصوص عربية للأب حبيب باشا. ومنه يظهر تأريخ تعليقات ابن‌محرومة على التنقيح كما اشرت في المقدّمة).
وقد أخذت الشيعة هذه العلامات وزادوا عليها من أمثالها وجعلوها علامات لظهور المهدي المنتظر الإمام الثاني عشر الغائب عن الأنظار. وقد ألّف في علامات ظهوره كتب ورسائل مستقلة كثيرة الانتشار عندنا.
راجع عنوان «علائم الظهور» في فهارس الكتب، كالذريعة (١٥ : ٣٠٨).

هو الأظهر، فهو مثل لارتفاع الشرور من العالم وزوال العدوان من بين الخلق. ولم يجر في زمانه إلّا خلاف ذلك من زيادة العداوة بين الناس بسبب ظهوره، وارتكابهم الذنوب العظيمة فيه وفي أصحابه.

وجاء أيضاً انّه في ذلك الوقت يتنبأ البنون والبنات من بني إسرائيل وانّه يبعث إليا النبي فيردّ قلوب الآباء على البنين وقلوب البنين على الآباء. وأمثال هذه الأشياء من علامات ظهوره في كلام الأنبياء كثيرة. وكلّه لم يظهر منه شيء إلى الآن. والقدر الذي أوردته منها إنما أوردته بمعناه، لا بألفاظه، ولا علىٰ ترتيبها في كتب النبوّات.

١٨٨. ثمّ جميع ما ينقلونه عن السيّد المسيح من المعجزات وغيرها فهو عن الأفراد الذين هم أصحابه، فلا يكون متواتراً ولا موثوقاً إليه، وبتقدير صحّة النقل فهو غير بعيد في العقل أن يكون واقعاً بالحِيَل أو بالمواطاة عليه. وإذا لم يثبت صحة نقلهم لم يتحقق ما ادّعوه من كونهم علموا بالضرورة من رأي الحواريين والسيّد المسيح ان شريعتهم لا تنسخ.

فهذا ما رأيت ان اذكره من المطاعن عليهم.

١٨٩. واجود ما لهم أن يجيبوا به: عن هذه الأشياء ما هو ذا أنا ذاكره. وهو انّهم يقولون: امّا الأقانيم وحصرها في الثلاثة فنتبع فيه ما ورد به الأمر ولا نعلم لأي معنى حصرت في ذلك العدد.

و امّا الاتّحاد فنجهل كيفيته في هذا العالم، و رُبما انكشفت حقيقته لنا في العالم الآتي. و انّما نؤمن به لوروده في *الإنجيل* و اخبار الحواريين و شواهد الأنبياء. فان في *الإنـجيل*: من نظر إليّ فقد نظر إلىٰ أبي و أنا و أبي سواء. و ان الملك قال للرعاة: اليوم اتّلد لكم مخلص هو الرب ايشوع المسيح، و ان زوجة زكريا قالت: من أين لي هذه النعمة ان أم ربي تأتي إليّ. و في أوّل *إنجيل* مرقوس ان هذا ابتداء *إنجيل* ايشوع المسيح ابن اللّه. و قال يوحنا: ان الكلمة صار لحما و حلّ فينا. و اقوال الحواريين في ذلك كثيرة.

و من شواهد الأنبياء على الاتّحاد قول أيوب: أنا أعلم ان مخلصي حيّ و في آخر الزمان يسلك على الأرض. و قال سليمان: حقا يجلس الرب على الأرض. و قال أشعيا: ان البتول تحبل و تلد إبنا و يدعى إسمه عمنوال. و قال داوود: ان إله الإلهة يتراءي في صهيون. و أيضاً يقول: قال الرب لربي.

١٩٠. و امّا جميع ما وُصف به المسيح و حكي عنه مما ينافي إلٰهيته، كالنوم و الأكل و الألم و غير ذلك ممّا عُدّ، فانّما هو باعتبار ما فيه من الناسوت، لا باعتبار اللاهوت. و لهذا قلنا انّه إنسان تامّ و إلٰه تامّ.

و امّا قولكم انّه لا يستطيع ان يقضي أمره حتّى نزل إلى الأرض، فنحن لا نقول ذلك، بل هو قادر علىٰ كلّ شيء و فعل ذلك كما أراد، و لا يجوز اعتراضه في ملكه. و نحن فلا اطلاع لنا علىٰ دقائق حكمته. ثمّ هذا

معارض بمعجزات سائر الأنبياء فانّه كان قادراً علىٰ هداية الخلق بدونها، مع انّه لا يقال لو استطاع ذلك لما فعلها، بل هو معارض بكل فعل يفعله الباريء عزّوجل، لفائدة العباد. فانّه قادر علىٰ إيصال تلك الفائدة إليهم من غير توسّط ذلك الفعل.

وامّا كون الخطايا لم ترتفع من الأرض بظهور المسيح فما ادّعينا انّها ترتفع بالكلية بحيث لا يُفعل في الأرض شرّ ولا خطأ، بل ادّعينا ارتفاع كثير من الكفر والفسق. وذلك فلا شك في وقوعه. فإن بسبب ظهوره انتشر الإيمان والعدل في بقاع كثيرة من المعمورة.

وامّا ادّعاء إلهيته فليس لحالة واحدة من أحواله، أو حالتين منها، أو أكثر بحيث يعارض ذلك بغيره من الأنبياء وغيرهم، وإنّما هو لمجموع أحواله. ومعلوم ان ذلك لم يجتمع لغيره، لا قبله ولا بعده.

وامّا كون غيره أُطلق عليه انّه ابن اللّه، فذلك مجاز باتفاق الموافق والمخالف، وإطلاقه عليه فحقيقة لتواتر ذلك عن الحواريين الذين عنهم أُخذت عقيدة الملّة النصرانية.

وامّا قوله: إني ما جئت لأنقض *التوراة* ولكن جئت لأتممها ـ فالمراد منه إن *التوراة* وعد فيها مجيء المسيح، والشرائع التي فيها إنما يلزم العمل بجميعها إلىٰ حين ظهوره، لا إلى الأبد، أو إلىٰ يوم القيامة. فحيث ظهر قد كملت بنجاز الوعد به أوّلاً وبكمال التكليف بها ثانياً.

وأيضاً فالسيد المسيح لم ينقض شيئاً من أحكام *التوراة*، بل عمل بجميع فرائضها إلىٰ آخر وقت، كما بيّنّا، فهو متمّم لها من هذا الوجه أيضاً.

١٩١. ولقائل أن يقول: انّا لا نسلّم انّه وعد في *التوراة* بمجيء المسيح. فان قالوا ان يعقوب لما جمع أولاده واخبرهم بما يكون منهم في آخر الزمان، فلما بلغ إلىٰ يهوذا، قال في جملة قوله له: لا يزول القضيب من يهوذا أو الراسم من بين اقدامه إلىٰ أن يجيء الذي له الأمر وله تجتمع الشعوب ـ؛ والمراد بالقضيب قضيب الملك وبالراسم النبي؛ ومعلوم انّه لما ظهر المسيح بطل الملك منهم وانقطعت النبوّة عنهم، وجاء في موضع آخر من *التوارة* ان: نبياً أقيم لهم من وسط أخوتهم مثلك به فليؤمنوا، والضمير في ــ لهم ــ عائد إلىٰ بني إسرائيل وفي مثلك ـ إلىٰ موسىٰ عَم؛ وهذه إشارة إلى السيّد المسيح، فان بذلك فسّره شمعون الصفا.

١٩٢. قلت: الملك زال من آل يهوذا قبل ايشوع المسيح بزيادة علىٰ أربعمائة سنة، والملوك في البيت الثاني كانوا من بني حشموناي وهم هارونيّون من سبط لوي. وكان الملك من بعدهم في هيرودوس، وبعده في أولاده، وما كان أيضاً من سبط يهوذا. وليس لهم ان يقولوا ان يعقوب كني بيهوذا عن اليهود بأسرهم تسمية لكلّ الشيء بأشرف ما فيه لأنّه يقال لهم ان هذا غير محتمل. فان يعقوب خصّ كلّ واحد من أولاده بما يكون منه، وخص يهوذا بهذا القول، فلايكون اسمه عبارة عن الجملة. ثمّ

قولكم انّ القضيب هو قضيب الملك و الراسم هو النبي غير متيقن. و النبوّة انقطعت قبل ظهور المسيح بما يزيد علىٰ ثلاثمائة سنة. و اللفظة المستعملة في اللغة العبرانية بمعنى القضيب تستعمل بمعنى السبط أيضاً. فقد يمنع المانع انّها استعملت للقضيب، أو إن المراد بالقضيب، إن استعملت له، قضيب الملك.

وكلّ ما استشهدوا به من كتب الأنبياء، إذا حقق الحال عليهم فيه، لم يكن لهم منه حجة. و إذا استقصى جميعه طال الكلام. ولكن هذا كالأنموذج منه. فانّه من أقوى ما يعوّلون عليه. و الأظهر ان المراد به البشارة بداوود عَم بمعنى انّه لا يزول السبط من يهوذا و لا الرئاسة من بين ظهرانيهم إلىٰ أن تبلغ رياستهم في الزيادة إلى أن يملك داوود و يتفق علىٰ تمليكه جميع شعوب إسرائيل.

و قول شمعون: ـ انّ النبي الذي وُصي بنوإسرائيل بقبول أمره و الإيمان به هو المسيح ـ فغير مسلّم، بل هو إشارة إلى كلّ نبي يأتي علىٰ دين موسىٰ. و سياقة الكلام المنزل في هذا المعنى لا تقتضي التخصيص بنبيّ دون غيره. و بتقدير ان تقتضي ذلك، فنمنع ان المقصود بالتخصيص هو المسيح.

١٩٣. و لهم ان يقولوا: تفسير شمعون عندنا حجة قاطعة فنحن عليه عولنا، لا علىٰ مفهوم اللفظ هذا. و اما قول السيّدة مريم عن السيّد المسيح

انّه ابن يوسف و تسمية غيرها له بابن يوسف فهو مقول علىٰ مقتضى الشهرة في ذلك الزمان، لا على الحقيقة. و قد قيل ان الحواريين لم يعرفوا حقيقة السيّد المسيح، و لا عرفوا كثيراً من أحواله، إلّا عند حلول روح القدس عليهم و ذلك بعد قيامه من القبر و بعد صعوده إلى السماء.

و امّا اختلاف النسب في *الإنجيلين* فقد تأوّله شارحوا *الأناجيل* و تأوّلوا أيضاً كلّ اختلاف فيها ممّا يظهر منه انّه لا منافاة بينها. و تلك التأويلات، و إن كانت مما تستبعدها عقول بعض الناس فهي غير ممتنعة.

و امّا العلامات التي جاءت لظهور المسيح في كتب الأنبياء، و لم تظهر في زمان ايشوع، فقد تأوّلها أيضاً علماء النصارىٰ بما هو محتمل، و إن كان إحتمالاً بعيداً. و لا حاجة إلىٰ تفصيل تلك التأويلات. و قد عارضوا أيضاً بأقاويل كثيرة من الأنبياء، تأوّلوها بما يدلّ علىٰ ان السيّد ايشوع المسيح هو الموعود به في كتب النبوّات. و لكن تفاسير اليهود لها تصرفها عن ذلك.

١٩٤. وكثير من كلام النبوّات قد حرّفه النصارىٰ عندما نقلوه من العبرانية إلى اليونانية و السريانية، ثمّ إلى العربية، تحريفاً يتفاوت فيه المعنى تفاوتاً كثيراً، ولكن في ألفاظ قلائل فقط. و النصارىٰ يعترفون بذلك التفاوت أو ببعضه. و يحتمل ان يكون ذلك التحريف عن قصد أو إهمال و قلّة معرفة باللغة المنقول منها.

وما استشهدتُ به: من جانبهم من كتب النبوّات فإنّما ذكرته علىٰ الوجه الذي نقله النصارىٰ، لا علىٰ ما هو عند اليهود باللغة العبرانية.

واما قولهم ان النقل لمعجزات المسيح وأحواله غير متواتر، ولا موثوق إليه، لكون رواته آحاداً، فلهم ان يقولوا عليه ان أولئك الآحاد قد قيل انّهم فعلوا من المعجزات أكثر ممّا فعله المسيح، والناقلون عنهم ذلك فخلق كثير لا يُرتاب بنقلهم، ومعجزاتهم دالّة علىٰ صحّة معجزات المسيح، بل هي على الحقيقة المعجزات له بالذات ولهم بالعرض، فنسبتها إليه أولىٰ من نسبتها إليهم. فثبت ان كلّ ما نقلوا عنه من المعجزات وغيرها صحيح، وبه يظهر ان صحة شريعتهم لا تنسخ.

والحق: ان ما نقل عن أصحاب السيّد المسيح من المعجزات لا نسلم انّه علىٰ وجه التواتر الذي هو موجب لليقين، كتواتر وجودهم ووجود المسيح وصلبه، بل هو من قبيل ما ينتشر فيشتهر فيشتبه بالمتواترات ولا يكون متواتراً على الحقيقة.

١٩٥. وامّا كون معجزاته لا يمنع العقلُ انها واقعة بالحِيَل وبالمواطاة عليها، فهم، يدّعون تحقّقهم ان ذلك التحيّل وتلك المواطاة مما لم يكن ولم يقع، بل وانّه غير محتمل الوقوع، وان لا فرق في عدم احتمال الحيلة بينها وبين معجزات موسىٰ عَم، كانشقاق البحر، وما يجري مجراه. فان مَن احياه وابرأه لم يقع شك في موته ومرضه. ولهم ان يستدلّوا علىٰ صحّة

ذلك بانّه، لوكان مشكوكاً فيه، لاشتهر بين أعدائه من اليهود أو غيرهم في زمانه. ولو اشتهر في ذلك الزمان لنُقل. وحيث لم يُنقل، بل نسبه بعضهم إلى السحر، أو إعانة الشيطان عليه، أو إلىٰ تعلّم الإسم الأعظم، عُلم انّهم قد كانوا متيقنين عدم الحيل والتواطؤ عليه. وهذا اقناعيّ غير مفيد لليقين، بل عسى ان يفيد ظنّاً غالباً، بعد تسليم تواتر نقلهم. لكنّه، اذا عضد بالنظر في جملة أحوال السيّد المسيح وأحوال أصحابه في زهدهم وورعهم وتحملهم المشاقّ العظيمة في إقامة هذه الدعوة وانتظام أمور هذا الدين إلىٰ هذه الغاية، عُلِمَ من جملة هذه القرائن ان أمرهم مربوط بتأييد إلٰهيّ وعناية ربانية.

وامّا سائر ما ذُكر من كلام المخالفين فبعضه مجرد تشنيع واستبعاد، وبعضه لايخفى على المحصل وجه دفعه، ولو بتكلّف.

وأكثر هذه الأجوبة لم أجدها في كلام النصارىٰ ولكنّي اجبت بها نيابة عنهم وتتمياً للنظر في معتقدهم.

الباب الرابع

١٩٦. في ذكر عقيدة أهل الإسلام في نبوّة محمّد صلّى اللّـه عـليه و سلم و معجزاته و كلّيات دينه و ما في ذلك من المباحث مـن جـانب المخالفين لهم و تحقيق الكلام في الأجوبة عنها.

اتفق المسلمون علىٰ ان محمّد بن عبداللّه بن عبدالمطلب رسول اللّـه وخاتم النبيين، و انّه مبعوث إلىٰ كافّة الخلق، و انّه ناسخ لكل دين كـان قبله، و ان دينه يبقى إلىٰ يوم القيامة، و انّه دعا الناس إلى الإيمـان بـاللّه و ملائكته و رسله و كتبه، و بان اللّه واحد لا شريك له و لا نظير و لا شبيه و لا صاحبة و لا ولد، و هو قديم حيّ، عالم بكل شيء، قـادر عـلىٰ كـلّ شيء، مريد سميع بصير متكلّم، و بانّه أرسل مـوسىٰ بـ*التوارة* و عـيسى

بالإنجيل وانّه بعث أنبياء قبل موسىٰ وبعده، وان محمّداً أخبر عن اللّه انّه أمر بإقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان والحجّ إلىٰ بيت اللّه الحرام بمكة وأمر أيضاً بالوفاء بالعهد وبرّ الوالدين وبغير ذلك من مكارم الأخلاق، ونهى عن أضداد ذلك، وشرّع في السياسات المدنية والمنزلية شرائع كثيرة تتضمنها كتبهم الفقهية واخبر بان اللّه يبعث من في القبور يحاسب الناس يوم القيامة علىٰ عقائدهم وأعمالهم ويجازي الناس علىٰ قدر استحقاقهم، «فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره».

١٩٧. وينقسم الناس كلّهم يومئذ قسمين: ففريق في الجنة وفريق في النّار وتسمّى جهنّم.

فأمّا الداخلون إلى الجنة فيتنعمون نعماً مخلداً غير منقطع ولهم فيها ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين وهناك من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علىٰ قلب بشر وهم فيها يأكلون ويشربون وينكحون، فأمّا الداخلون إلى النّار، فإن كانوا من المقرّين بنبوّة محمّد صلى اللّه عليه وسلم وبما جاء به، ولكنّهم ارتكبوا كبيرة استحقوا بها دخول جهنّم فأكثر من نعرفه من المسلمين يقول انّهم لا يخلدون فيها بل يخروجون منها إلى الجنة، إمّا بعد ان يقتصّ منهم بقدر استحقاقهم وإمّا بالشفاعة والعفو، وأهل هذا المذهب يجوّزون انّهم لا يدخلون النّار البتّة، بمجرّد

العفو و الشفاعة.

و من المسلمين من يوجب خلودهم في العذاب.

١٩٨. و إن لم يكن الداخلون إليها من المقرين بنبوّته، فإن لم تكن دعوته بلغتهم أو انّها بلغتهم علىٰ وجه لا يحرك داعية النظر و الطلب، كما إذا سمعوا ان شخصاً ملبّساً اسمه محمّد ادّعى النبوّة و تبعه خلق كثير انخدعوا بكلامه، لم يخلدوا فيها أيضاً. و هؤلاء إن لم يعتقدوا و لم يفعلوا ما يوجب عذابهم كانوا من أهل الرحمة الشاملة و لم يدخلوا جهنّم البتة. و ان بلغتهم دعوته علىٰ وجه يحرك داعية الطلب، فإن لم يكن إنكارهم لنبوّته عناداً، بل نظروا و اجتهدوا و اتوا بمنتهى مقدورهم في البحث و التفتيش فلم يعرفوا صحتها، فذهب جماعة من محققي المسلمين إلىٰ أنّهم لا يخلدون في النّار إلّا إذا استحقوها بوجه ما، و انّهم إذا لم يفعلوا ما يستحقونها به فلا يدخلونها اصلاً. و ذهب غيرهم إلىٰ أنّهم يدخلونها و يخلدون فيها و ادّعوا في ذلك الإجماع. و دعوى الإجماع فيه غير متيقنة. و بتقدير صحتها، فالمحققون ممن تكلّم في أصول الفقه حكموا بان الإجماع حجة في الظّنّيات، لا في القطعيات.

و إن كان انكارهم لنبوّته عناداً و إهمالاً للطلب عن تعمد، فهم عند جمهور المسلمين يخلدون في جهنّم و يكون عذابهم فيها أشد من عذاب غيرهم. و لم يخالف في ذلك إلّا من لا يعتدّ بخلافه عندهم.

١٩٩. وقد اختلف المسلمون في ذات اللّه تعالىٰ. فمنهم المجسّمة ومنهم المنزهة عن التجسيم واختلفوا أيضاً في صفاته و أفعاله وأسمائه، وفي أحوال النبوّات، وفي استحقاق الثواب والعقاب، وفي حقيقة الإيمان والإسلام، وفي إن الملائكة أفضل من الأنبياء أم الأنبياء أفضل منهم، وفي أحوال الإمامة، وفي فروع الشرائع، اختلافاً لا يكاد ينضبط كثرة، وهو فلا يتعلق ذكره بغرضنا. واستدلوا علىٰ صحة نبوّة محمّد، صلّى اللّه عليه وسلم، ورسالته بأدلّة ستّة.

٢٠٠. **الدليل الأوّل:** أنّه ادّعى النبوّة والرسالة وظهرت المعجزة علىٰ وفق دعواه. وكلّ من كان كذلك كان نبياً ورسولاً. ينتج ان محمّداً رسول اللّه حقاً. وان ما قلنا انّه ادّعى ذلك فللتواتر.

وانّما قلنا: ظهرت المعجزة علىٰ يده ـ فلأن *القرآن* ظهر عليه وذلك متواتر و*القرآن* معجز لأنّه تحدّى به العرب الذين هم الغاية في الفصاحة وهم عجز عن معارضته[1] وكلّ ما كان كذلك فهو معجز. امّا تحدّيه به فلتواتر الآيات الدالّة علىٰ ذلك كقوله: «قل[2] لئن اجتمعت الإنس والجن علىٰ أن يأتوا بمثل هذا *القرآن* لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»، وقوله: «أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات»،

---

١. وجاء في «طب»: عجزوا ان معارضته. ولعله غلط مطبعي.

٢. وجاء في «ط» و «بغ»: فلو.

وقوله: «أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون اللّه»، وقوله: «و ان كنتم في ريب مما نزّلنا علىٰ عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون اللّه إن كنتم صادقين»، ثمّ قال: «فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا» فنفى القدرة بقضية قاطعة.

فهذه الآيات دلّت علىٰ ان التحدّي مرّة وقع *بالقرآن*، ومرّة بعشر سور منه ومرّة بسورة واحدة. وهو كقول الرجل لمن يفاخر: هات قوما كقومي، هات كنصفهم، هات كربعهم هات كواحد منهم.

وامّا عجزهم عنه فلأن دواعيهم كانت متوفرة على الإتيان بالمعارضة، ولم يكن لهم مانع عنها، ثمّ لم يأتوا[1] بها. وذلك دالّ علىٰ عجزهم عنها.

ويدلّ علىٰ توفر دواعيهم عليها انّه كلّفهم ترك أديانهم ورئاستهم، وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم، ويطالبهم بعداوة أصدقائهم[2] بسبب الدّين وهذه أمور تشقّ عليهم، لاسيا وهم من أكثر الأمم حميّة. ومن استنزل غيره عن رئاسته ودعاه إلىٰ طاعته فلا شكّ ان ذلك الغير يحاول ابطال أمره بكلّ ما إليه السبيل. وإذا كانت المعارضة

١. كذا في «ط» و«بغ» وجاء في «طب»: لا يأتون.
٢. كذا في «طب» وفي «بغ» جاء: صدايقهم. وفي التنقيح اغلاط كثيرة صححها موسىٰ برلمان من دون أي إشارة على التصحيح في تعليقاته.

مبطلة لأمره، لا محالة، علمنا توفر دواعي العرب عليها.

و يدلّ علىٰ عدم المانع عن المعارضة انّهم ما كانوا يخافونه في مبدأ الأمر، بل هو الذي كان خائفاً منهم. و يدلّ علىٰ انّهم لم يعارضوه انّه لو اتى بالمعارضة لكان اشتهاره أولىٰ من اشتهار *القرآن*، لأنّ *القرآن* حينئذ يصير كالشبهة و تلك المعارضة كالحجّة المسقطة ابّهة المدّعي و المبطلة لرونقه. و لما لم تشتهر، علمنا انها لم تقع. و ظاهر ان كلّ من توفرت دواعيه إلى الشيء و لم يوجد منه مانع ثمّ لم يتمكن منه، فهو عاجز. لا سيماً، و هم عدلوا عن المعارضة إلىٰ تعريض النفس للقتل، مع ان المعارضة أسهل. و العدول عن الأسهل إلى الأصعب لا يكون إلّا بتعذر الأسهل. و قد أورد المتكلّمون هاهنا سؤالات خمسة عشر و أجابوا عنها.

٢٠١. **السؤال الأوّل:** لم لا يجوز أن يكون *القرآن* أنزل إلىٰ نبيّ آخر دعا محمّداً أوّلاً إلىٰ دينه و إلىٰ هذا الكتاب، فأخذه محمّد منه و قتله. فلاجرم لم يظهر إسم ذلك النبيّ و بقى الكتاب في يد محمّد.

٢٠٢. و **الجواب:** ان كلّ عاقل رجع إلىٰ نفسه و انصف علم ان هذا لم يقع. ثمّ في *القرآن* عدة مواضع تدلّ انّه، عليه السلام، هو المختصّ به دون غيره. يعرف ذلك من تأمّل ما جاء فيه من حكاية أحوال النبيّ في وقائعه و مع ازواجه و مع المنافقين و الكفّار.

٢٠٣. **السؤال الثاني:** يحتمل ان محمّد طالع في كتب من تقدّمه أو سمعها،

فانتخب أجودها، وضمّ البعض إلى البعض؛ أو انّه كان يترصد كلمات الناس ويستقريها فما وجده من كلمة رائقة أو نكتة فائقة نقحه وجمعه ورتّبه *قرآنا*، كما رُوِي عن عبدالله بن سعد بن أبي سرح كاتب النبي صلعَم، لما أملى عليه قوله تعالىٰ: «فخلقنا العلقة مضغة» إلىٰ آخر الآية، قال: «فتبارك الله أحسن الخالقين» فقال، عليه السلام، اكتب فهكذا انزل فارتد[1] لهذا السبب وقصّته مشهورة في التواريخ وكتب الأحاديث. ولا يبعد مثل هذا لا سيّماً وقد ظهر عليه *القرآن* في مدّة متطاولة يتمكن الإنسان فيها من مثله.

٢٠٤. **والجواب:** انّه لو كان ذلك حقّاً، لوجب انتشاره كما انتشرت قصّة الكاتب المذكور. وأيضاً فذلك التأليف، إن كان خارقاً للعادة فهو معجز، وإلّا وجبت المعارضة.

٢٠٥. **السؤال الثالث:** هو أنّا، وان سلّمنا ان اصل *القرآن* متواتر، لكنا لا نسلم ان تفصيل ما فيه من الآيات متواتر.

فلم يثبت تواتر آيات التحدّي. وذاك لأنّه روى انّه لم يحفظ *القرآن* بكلّيته إلّا ستة انفس أو سبعة في زمن رسول الله. فلا يمتنع تواطؤهم على

---

١. حسبها السيّد موسىٰ برلمان، من آي القرآن في طبعته وليست كذلك. فان آية: «فلما ان جاءه البشير ألقاه علىٰ وجهه فارتد بصيراً». وان جاءت في سورة «يوسف ١٢: ٩٦». ولكنّها لم يستشهد به صاحب التنقيح ولا علاقه لها بموضوعنا.

التحريف. وغير الحفّاظ لا يهتدون إلىٰ موضع التغيير و التبديل.

و نقل ان ابن‌مسعود كان ينكر كون الفاتحة و المعوذتين من *القرآن*، و لم ينكر عليه أحد من الصحابة، وكان معظّما عندهم. و في زماننا، لو انكر واحد كون سورة الكوثر من *القرآن* لوجب تكفيره و قتله. وكون هذه السور من *القرآن* أظهر من كون آيات التحدّي منه. و اثبت ابن مسعود بسم اللّه الرحمن الرحيم في أوّل سورة براءة و لم يثبته أبّي بن كعب و لا زيد بن ثابت. و اثبت أبّي في مصحفه خمس سور نفاهن ابن‌مسعود، ونفى زيد منهن اثنتين. و اختلفوا في بسم اللّه الرحمن الرحيم هل هي آية في اوائل السور أم لا. و زيّف كلّ واحد منهم مصحف الآخر.

٢٠٦. و لما كثر اختلاف الناس في زمن عثمان في *القرآن*، اقتضى رأيه ان أحرق المصاحف كلّها إلّا مصحفاً واحداً. و قال ابن‌مسعود: لو ملكت كما ملكوا، لفعلت بمصاحفهم كما فعلوا بمصحفي. وكان ابن‌مسعود يطعن في زيد و يقول: قرأت *القرآن* و هو في صلب كافر. و روي ان عمر وضع *القرآن* في مصحف، و هو المصحف الذي كان عند حفصة. و أرسل مروان و هو والٍ على المدينة، إلىٰ عبداللّه بن عمر، يوم ماتت حفصة، طالباً ذلك المصحف. فلما بعثه إليه أمر بإحراقه مخافة الاختلاف. و قد كان عمر يوتى بالآية و الآيتين، كما نُقل، فان عرفها اثبتها و إلّا، إن كان الراوي ثقة قَبِلَها، وإن لم يكن سأله بينة العدول، فان أقامها قَبِلَها. و هذا يقدح في تواتر تلك

الآيات.

والاختلاف حاصل في ألفاظ *القرآن* وفي ترتيبها، وفي الزيادة عليها والنقصان منها، وفي معانيها. يعرف ذلك كلّه القراء الذين يقرؤون بالروايات المختلفة. ومع هذا فقد جاء في *القرآن*: «ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً». وأي اختلاف أعظم من هذا؟

٢٠٧. ثمّ آيات الجبر معارضة بآيات القدر، وآيات التنزيه معارضة بآيات التشبيه. وروي عن عثمان انّهم لما فرغوا من المصحف وأتوه به قرأه ونظر فيه وقال: قد أحسنتم وفيه شيء من اللحن وسنقوّمه بألسنتنا. و*القرآن* مشتمل علىٰ وصفه بالبيان والبعد عن التعقد، وهو فليس كذلك، لان الحروف التي في أوائل السور غير معلومة.

وفي الأغلب لا يوجد فيه آية تدلّ علىٰ شيء إلّا والمنكر يعارضها بآية أخرىٰ أو يذكر لها تأويلاً يمنع من دلالتها عليه. والمفسرون اضطربوا في تفسيره اضطراباً كثيراً. وذكروا في كلّ آية وجوها مختلفة.

ونجد *القرآن* خالياً عن أكثر المسائل الأصولية والفروعية، مع وصفه بانّه يشتمل علىٰ كلّ العلوم كقوله «ما فرطنا في الكتاب من شيء» «ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين».

وفي *القرآن* تكرار كثير وإيضاح للواضحات كقوله: «ثلاثة في الحجّ وسبعة إذا رجعتهم تلك عشرة كاملة»، وسوء ترتيب مثل، «إياك نعبد

و إياك نستعين» مع ان الإستعانة متقدمة على الفعل. و ورد في *القرآن*، «و ما ارسلنا من رسول إلّا بلسان قومه»، و قريش الذين هم قوم النبي لا يهمزون و جميع القراء يهمزون. و العلم بتفصيل آياته و سوره غير معلوم على القطع.

وكلّ هذه إمارات تطرق التحريف إليه و عدم تواتره.

٢٠٨. و **الجواب**: إن في هذا الزمان، لو حاول أحد أن يُدخل في *القرآن* حرفاً ليس منه، أو ينقص منه حرفاً داخل فيه، لوقف علىٰ موضع الزيادة أو النقصان. و نعلم ان تشدد الناس في عهد الصحابة في المنع من تغيير *القرآن*، إن لم يكن أقوى من عهد زماننا، لم يكن أضعف. و ذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التغيير إليه في جميع الأزمان.

و علىٰ تقدير ان حفّاظ كلّ *القرآن* كانوا قليلين، فما من آية إلّا و قد كان يحفظها جمع تقوم الحجة بنقلهم.

و إنكار ابن‌مسعود لكون الفاتحة و المعوذتين من *القرآن* فروىّ بالآحاد فلا يعارض به المتواتر. و ان سلمنا صحته فما انكر كونه منزلاً علىٰ محمّد و إنّما انكر كونه *قرآناً*. فلعل المنزل من اللّه تعتبر فيه أحكام أخرىٰ حتّى يكون *قرآناً*. فلو كانت آيات التحدي منزلة و ليست من *القرآن* لما ضرّ في غرضنا.

و كذا الكلام في ما إثبته ابن‌مسعود في مصحفه و لم يثبته غيره.

٢٠٩. وامّا اختلاف المصاحف واختيار مصحف واحد منها فلأن مصحف زيد بن ثابت كان عرضه على النبي، عليه السلام، بعد عرض عبدالله بن مسعود وأبّي بن كعب، وبه كان يقرأ النبي ويصلّي، إلىٰ ان انتقل إلىٰ جوار ربه، ومعلوم انّه ما كان يصلي ويقرأ بالأحرف المختلفة. فاختار المسلمون مصحفه لكونه آخر العرض. فكان هو اختيار اللّه للنبي ولسائر المسلمين؛ ولأن ابن مسعود أقدم الثلاثة فكان السامعون لحرفه أقل من السامعين لحرف الأخرين وزيد آخرهم، فكان حرفه أكثر استفاضة، فكان أولىٰ بالقبول. وسائر الحروف، وإن كانت حقة صحيحة إلّا انّهم منعوا منها لئلا يقع الاختلاف في *القرآن* ويخرج عن كونه متواتراً.

والرواية عن عمر في انّه يؤتي بالآية والآيتين فغير مقبولة لكونها من باب الآحاد، بل النبي تولى جمع *القرآن* بنفسه، بدليل الاتفاق علىٰ ان أوّل ما أنزل من *القرآن* بمكة «اقرأ باسم ربك» وبالمدينة سورة «البقرة» وآخر ما انزل منه «براءة». ولو كان جمع غيره، لقدم المقدم وأخّر المؤخر. فدلّ علىٰ انّهم اتبعوا ولم يبتدعوا. وكذا اتفاقهم علىٰ آيات قصار واخر اضعافها.

٢١٠. والاختلاف في *القرآن* لا يدلّ علىٰ انّه ليس من عند اللّه. وقوله «ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» لا يلزم منه انّه لو

كان من عند اللّه لما وجدوا فيه ذلك. كما ان قولنا: «لو كان هذا سوادا لكان لونا» لا يستلزم صدق «لو لم يكن سوادا لما كان لونا». و لو تجاوزنا عن ذلك فلا نسلم منعه من وقوع كلّ نوع من الاختلاف. فيحمل ما في الآية على الاختلاف من بعض الوجوه، وهو عدم وقوع الاختلاف في الفصاحة، إذ الغالب في كلام البشر انّه، إذا طال، لا يبقى على نظام واحد في الفصاحة. و امّا القراءات المختلفة فكلّها حقّ و صدق لقوله عَم نزل *القرآن* علىٰ سبعة أحرف كلّها شاف كاف. و الأحرف عبارة عن اللغات.

٢١١. وما ذكر من تعارض الآيات فقد أزاله العلماء بالتأويلات الموجودة في كتبهم، و ذكروا في إنزال المتشابهات فوائد منها ازدياد الثواب و منها ان المبطل، لطمعه في النظر مما يؤكد باطله، ينظر فيه فيطالعه فيصل إلى الحق.

و وصف الكتاب بالبيان لا يقتضي ان يكون جميع ما فيه بيّنا. و لا نسلم ان *القرآن* وصف بانّه مشتمل علىٰ كلّ العلوم بل الموصوف بذلك هو الكتاب الذي هو عبارة عن اللوح المحفوظ و ما في *القرآن* ممّا يظن انّه لحن، مثل قوله تعالىٰ: «ان هاذان لساحران»، فقد ذكر فيه النحاة وجوها عدة تدفع ذلك. و ما حكوه عن عثمان انّه قال ان فيه شيئا من اللحن؛ إن سلمنا صحته، فالمراد منه اللحن في الخط.

و ما ذكروه من اشتماله علىٰ سوء الترتيب و إيضاح الواضحات و غير

ذلك، و فقد تكلّم فيه في كتب التفسير. وكما ان قريشا قوم النبي فكذا العرب كلّهم قومه. فالهمز في *القرآن* لكونه لغة غيرهم من العرب.

فاندفعت الشكوك كلّها فثبت ان تفاصيل *القرآن* متواترة كتواتر أصله.

اقول: هذا انهي ما وجدت للمتكلمين في هذا الموضوع.

٢١٢. وعندي ان هذا المطلوب لايثبت بمجرده. فإن[١] كان متواتراً يحتاج في إثبات تواتره إلىٰ اقامة حجة عليه. فليس ذلك بمتواتر علىٰ الحقيقة. و ذلك ظاهر. بل الأجود ان يقال ان تواتر تفاصيل *القرآن* معلوم بالضرورة، فلا حاجة فيه إلى الاستدلال. و متى شرع في الاحتجاج عليه عارضه الخصم بمثله.[٢] فان للمانع أن يقول: «قولكم ان تشدد الصحابة في المنع من تغيير *القرآن* ليس باضعف من تشدد أهل زماننا فيه هو عين المتنازع فيه.

٢١٣. وكذا قولكم ان كلّ آية فقد كان يحفظها من تقوم الحجة بنقلهم. فان في *الصحيحين* أحاديث كثيرة تدلّ علىٰ خلاف ذلك. منها ان زيدا بن ثابت قال: بعث إلىٰ أبوبكر يوم مقتل أهل اليمامة، وعنده عمر،

---

١ و ٢. هذه العبارة هي مما زيدت في النسخ الإسلامية لكتاب التنقيح و هي «ط» و «بغ» و «س». و لا يجد في النسخ الأخرى و هي «اك» و «ب» و «انك». و قد زيدت للتخفيف عن تجريح العواطف الإسلامية.

فقال ابوبكر ان عمر أتاني فقال: ان القتل قد استحر يوم اليمـامة بـقرّاء *القرآن* وانّـي اخشى ان يستحر القتل بقرّاء *القـرآن* في المـواطـن كـلّها، فيذهب *قرآن* كثير، وانّـي أريد ان تأمر بجمع *القرآن*؛ قلت: كيف افـعل شيئا لم يفعله رسول اللّه، صلى اللّه عليه و آله. فقال عمر: هـو، واللّـه، خير. فلم يزل عمر يراجعني ذلك حتّى شرح اللّه صدري للذي شرح له صدر عمر، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيـد: قـال أبـوبكر: ـ وانك رجل شاب عاقل، لا نتهمك. قد كنت تكتب الوحي لرسول اللّه، صلى اللّه عليه، فتتبع *القرآن* و اجمعه. قال زيد: فواللّه، لو كلفني نقل جبل من الجبال، ما كان بأثقل عليّ مما كلفني من جمـع *القـرآن*. قـلت: كـيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول اللّه صَلعَم. قال أبوبكر: هو واللّه خير. فلم يزل يحث مراجعتي حتّى شرح اللّه صدري للذي شرح له صدر أبي‌بكر وعمر، ورأيت في ذلك الذي رأيا فتتبعت *القرآن* أجمـعه مـن العسب و الرقاع واللخاف وصدور الرجال، فوجدت آخر سـورة التـوبة «لقـد جاءكم رسول» إلىٰ آخرها مع خزيمة بن ثابت أو أبي‌خزيمة، فالحقتها في سورتها. وكانت الصحف[1] عند أبي بكر حياته حتّى توفاه اللّه، ثمّ عـند

---

١. وجاء في «ط» و«بغ»: وكان المصحف. ولعل هذا الصحيح الصحف لأن زيد لم يكن يجمعها في مكان واحد بل في قطع كثيرة، وصحيح لأن الذي ان عند حفصة هو مصحف زيد فقط، وهو الذي أحرقه مروان كما ذكر في البند «٢٠٦».

عمر حياته حتّى توفاه اللّه، ثمّ عند حفصة ابنة عمر ـ هذا آخر الحديث. واللخاف قيل هو الخزف. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وبعضها عند ذكر أبي خزيمة ـ لم أجدها عند غيره. وهذا الحديث ينافي قولهم ان رسول اللّه جمع *القرآن* بنفسه.

والقراءات المختلفة بالتصحيف مثل تبينوا و تثبتوا، وهي كثيرة في *القرآن* مؤكدة تأكيداً عظيماً ان تفاصيل *القرآن* ليس بأسرها متواترة ولا منقولة كلّها من أفواه الرواة بل قد كان بعضها يؤخذ من الكتب من غير تحقيق له فيصحف.

٢١٤. وقد ذهب طائفة من المسلمين، وإن كانوا من المرذولين عند باقي طوائفهم إلىٰ وقوع التحريف في *القرآن*، وإلى انّه كان اضعاف ما هو الآن، فاسقط منه كثير لغرض الإمامة وغيرها. وهؤلاء هم من جملة الطاغين في الصحابة. وقد نقل ان سورة الأحزاب كانت تعدل البقرة وقد جوّز كثير من العلماء ذلك وتأوّلوه بنسخ التلاوة. وجوّزوا أيضاً ان الشيطان يزيد في *القرآن* ما ليس منه، فضلاً عن المنافقين ومن يجري مجراهم. فقد روي انّه لما انزل اللّه تَع سورة النجم قرأها رسول اللّه حتّى بلغ إلىٰ قوله: «أفرأيتم اللّات والعزّى و مناة الثالثة الأخرى»، فالقى الشيطان علىٰ لسانه: تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى. فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر. فلما امسى رسول

اللّه جاءه جبريل و قال: تلوت على الناس ما لم آتك به. فخاف و حزن، فانزل اللّه «و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبيّ إلّا إذا تمنّى القىٰ الشيطان في أُمنيّته». وكان رسول اللّه يتمنى ان يأتيه ما يتقرب به إلىٰ قومه.

٢١٥. و للمانع أيضاً ان يقول: لو كانت تفاصيل *القرآن* متواترة كتواتر أصله و تواتر وجود محمّد و دعواه النبوّة، لكنّا نجد صحة ذلك من أنفسنا، كما نجد صحة هذه الأشياء. و نحن فقد جربنا أنفسنا فلم نجدها جازمة به كجزمها بتلك. و لو وجدنا الجزم كذلك من أنفسنا، لما افتقرنا إلىٰ دفع تلك الايرادات بشيء مما ذكر. ثمّ كيف يفتقر في إثبات ما يدّعي تواتره إلىٰ مثل هذه الكلمات التي لا تفيد الظنون الضعيفة، فكيف اليقين. فقد بان ان اثبات تواتر التفاصيل، ان كان حقاً، فلابدّ فيه من تقرير غير التقرير المشهور في كتب علم الكلام، لو فرضنا احتياج التواتر إلىٰ تقرير. و الحق[1] ان العلم بتواتر *القرآن* ضروري عند جميع المسلمين لاحاجة إلى التقرير.[2]

٢١٦. **السؤال الرابع:** انّه، علىٰ تقدير موافقتنا علىٰ تواتر آيات التحدّي، لا نسلّم انّها دالّة على التحدّي حقيقة، بل الغرض منها ما قد

١ و ٢. هذه العبارة مما يوجد في النسخ الاسلامية الثلاث وهي «ط» و «بغ» و «س». و لا يوجد في سائر النسخ.

جرت عادة الخطباء و الشعراء بذكره من الدعاوي الكثيرة في اثناء خطبهم و أشعارهم. و لو كان الغرض منها ان تكون دليلاً علىٰ نبوّته عَم، لاشتهر عنه ذلك في غير *القرآن* كاشتهار أصل إدعائه النبوّة. و لكنّه لم ينقل أحد من أصحاب الأخبار انّه استدلّ علىٰ مخالفيه في صحة نبوّته *بالقرآن*. و لم ينقل ممّن آمن به انّه انّما آمن بسبب *القرآن*. فعلم انّه لم يعوّل على *القرآن* في إثبات نبوّة نفسه.

٢١٧. و **الجواب**: انّه من المحتمل ان يكون اشتهاره في *القرآن* مما نفى[١] الدواعي عن نقله في غيره لأن فائدة تكثير الطرق قليلة.

أقول[٢]: ان الاسدّ في هذا الكلام ان يقال ان كونه عَم كان يحتج *بالقرآن* معلوم من جهة التواتر و ذلك هو المراد بالتحدّي. و امّا ما قالوه فضعيف.[٣] و لا يخفى ضعفه علىٰ من وقف على التواريخ و اخبار النبي، و كيفية دعوته لمن يرد إليه ممن لم يسمع شيئاً من *القرآن* قط، فضلاً عن آيات التحدّي. و كذلك دعوة من آمن من أصحابه لمن لم يؤمن في زمانه و بعد زمانه.

٢١٨. و لمّا كتب إلىٰ كسرىٰ و قيصر و غيرهما من الملوك، لم يضمنها احتجاجه بالتحدّي *بالقرآن*. و قد كان أصحابه يدعون إلى الإسلام من لم

١. كذا في «ط» و «بغ». و جاء في «طب»: يغير. من دون اشارة إلى نسخ أخرى.
٢ و ٣. هكذا في نسخ «بغ» و «س» و «ط». و العبارة من مختصات النسخ الإسلامية. و جاء في نسخ «ب» و «اك» و «انك»: «و أقول هذا ضعيف».

يسمع بمحمّد البتة، فضلاً عن *القرآن* جملة و تفصيلاً. و لم ينقل عن أحد منه انّه ذكر لهم التحدّي بمعجز *القرآن*، و لا قرر لهم ذلك، و إذا[1] لم يعرفوا *القرآن* فكيف اقتنع بما فيه من آيات التحدّي عن ان يذكرها لهم[2] بحيث تتوجه به الحجة على تلك الأمم قبل محاربتهم و قتلهم، لا سيما و قد كان أكثر تلك الأمم أعاجم لا يعرفون معجز *القرآن* من مجرد سماعهم له، كما لا نعرف نحن ذلك إلّا بتقرير الحجة عليه و إن كنا نعرف العربية.

۲۱۹. و لما هاجر المسلمون من مكة إلى الحبشة، خوفاً من أهل مكة، و سألهم النجاشي، ملك الحبشة، عن دينهم، فلم ينقل انّهم زادوا علىٰ ان قالوا: أيها الملك كنا قوماً، أهل جاهلية، نعبد الأصنام، و نأكل الميتة، و نأتي الفواحش، و نقطع الأرحام، و نسيء الجوار، يأكل القوى منا الضعيف، و كنا علىٰ ذلك حتّى بعث اللّه، عزّ و جلّ، إلينا رسولاً منا نعرف نسبه و صدقه و أمانته و عفافه، فدعانا إلى اللّه لنوحده و نعبده و نخلع ما كان عليه اباءونا من دونه من الحجارة و الأوثان، و أمرنا بكذا و كذا، إلىٰ آخر القول. و لم يجر ذكر احتجاج بمعجز، لا *بالقرآن* و لا بغيره. ثمّ مجاري العادات تقتضي التحدث بذلك و إن لا تتغير الدواعي عن نقله و الاخبار

---

۱ و ۲. هكذا جاء في النسخ الثلاث «بغ» و «س» و «ط». و امّا في النسخ الأخرى فجاء هكذا: «بان العرب عجزوا عن الإتيان بمثله، مع أن دواعيهم كانت متوفرة علىٰ ذلك و انّه لم يكن لهم مانع عن المعارضة إلىٰ آخر التقرير».

بجزئيات التحدّي به لكلّ قوم و قوم و لكلّ شخص و شخص، كما هو الحال في أصل النبوّة و التوحيد و غيره، و ان تضمنها *القرآن*. و كلّ عاقل يجزم بان ذلك، لو وقع، لاشتهر.

٢٢٠. و قد كان هشام الفوطي[١] و عبّاد الصيمري،[٢] و هما من علماء

١. هشام الفوطي:
هو هشام بن عمرو الفوطي المتوفى ٢٢٦ هـ ق الذي ينسب إليه «الهشامية» من المعتزلة و ذكر الشهرستاني آراءه و آراء صاحبه عباد مفصلاً. قال و مبالغته في القدر أشد من مبالغة أصحابه و كان يمتنع من إطلاق اضافات أفعال إلى اللّه و ان ورد بها التنزيل، و أن الايمان و الكفر بفعل الإنسان و اختياره الكامل (الشهرستاني، الملل و النحل، ط. علىٰ هامش الفصل لابن‌حزم. و مستقلاً تحقيق محمّد السيّد كيلاني، ط. القاهرة، ١٩٦١م، ج ١، ص ٧٢ ـ ٧٤). و ذكر الأشعري أيضاً آراءهما بين آراء المعتزلة مفصلاً (مقالات الإسلاميين، ط. ريتر، إسطنبول، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م، ج ٢). و قال ابن‌حجر (لسان الميزان، ج ٦، ص ١٩٥) هو من أصحاب أبي‌الهذيل العلاف و كان داعية إلى الاعتزال. ذكره ابن‌النديم (و لم يجيء. ذكر هشام الفوطي في متن الفهرست و انّما أورده المعلقان في التعليقات نقلاً عن بعض النسخ). و ذكره ابن‌المرتضى في الطبقة السادسة (طبقات المعتزلة، ط. بيروت، ١٩٦١م، ص ٥٣٥). و نقل ابن‌الخياط بعض آراء هشام الفوطي عن ابن‌الراوندي و منها منعه الناس من ان يقولوا: حسبنا اللّه و نعم الوكيل (آل عمران ٣: ١٧٣ فهو يقدم العقل على القرآن. و يأتي انكاره التحدي به في الصفحة الآتية). و ذلك لأن الموكل أعلىٰ من الوكيل و ان اللّه لا يعلم بالأشياء إلّا بعد كونها. ثمّ ردّ ابن‌الخياط على ابن‌الراوندى و قال: ان هذه قول هشام بن الحكم و ليس هشام الفوطي. و نقل قوله بان سيأتي علىٰ أهل الجنة زمان يسكن فيه الكل عن الحركة دائماً (الانتصار، ص ٤٨ ـ ٥٠ و ٥٧ و ٩٢. و يقصد به العدم؟).

٢. عباد الصيمري:
هو من أصحاب هشام الفوطي. و توفى حدود ٢٥٠ هـ ق. ذكر الأشعري آراءه في المقالات متفرقة مع آراء صاحبه هشام الفوطي المذكور و ذكره ابن‌المرتضى في الطبقة

المسلمين المعتزلة، ينكران التحدّي باعجاز *القرآن*.[١] وجدت ذلك في كتاب *الشامل في أصول الدّين* للجويني امام الحرمين وإن كان مرذلا لهما. و مما[٢] يدفع ذلك كله ان كونه، صلّى اللّه عليه و آله، كان يحتج *بالقرآن* هو معلوم بالضرورة. و ذلك هو التحدّى به. و لا ينكر انّه كان يدعو بعضهم إلى الإيمان من غير الاحتجاج به.[٣] نعم، الذي لا يشك فيه، انّه اسلم جمع كثير بسبب سماعهم *القرآن*، و انفعالهم لما فيه من قصص الأنبياء

السابعة (طبقات المعتزلة، ص ٤٤). قال له: كتاب أبواب نقضه أبوهاشم. قال ابن‌حجر: هو عباد بن سليمان الصيمري (الصمري) من كبار المعتزلة. جرى بينه و بين عبداللّه بن سعيد بن كلابة مناظرة في أيـّام المأمون. و من آراءه أن بين اللفظ و المعنى طبيعة مناسبة وكان قد أخذه عن هشام الفوطي. وكان أبوعلى الجبّائي يصفه بالحذق. قاله ابن‌النديم في الفهرست. و قال ابن‌حزم في الفصل في الملل و الاهواء و النحل (ط. القاهرة، ١٣١٧ـ ١٣٢١هـ‍ق، ج ٤، ص ١٩٦): كان يقول ان اللّه لم يخلق الكفر و لا الإيمان (ابن حجر، لسان الميزان، ط. حيدرآباد الهند، ١٣٢٩ـ ١٣٣١هـ‍ق، ج ٣، ص ٢٣٠). و نقل عنه هذا القول ابن‌الخياط أيضاً (الانتصار، ص ٦٩).

أقول: جاء في الفهرست لابن‌النديم (ص ١٨٠ و التعليقات على الفهرست، ص ٧١) في ترجمة عبداللّه بن كلاب ان له مع عباد بن سليمان مناظرات وكان ابن‌كلاب يقول: ان كلام اللّه القرآن هو اللّه. و قال عبداللّه: انّه بكلامه هذا صار نصرانياً.

١. ينكران التحدّي باعجاز القرآن:

و قد نسب إنكار التحدّي باعجاز القرآن إلى النظّام أيضاً. نسبه إليه ابن‌الراوندي و نقل عنه ابن‌الخياط في كتابه الانتصار و الرد على ابن‌الراوندي (ص ٢٨) فقال: وكان (النظام) يزعم ان نظم القرآن و تأليفه ليسا بحجة للنبي و ان الخلق يقدرون علىٰ مثله.

٢ و ٣. هذه العبارة انّما جاءت في النسخ الثلاث الإسلامية و هي «بغ» و «س» و «ط» و لا توجد في النسخ الأخرىٰ.

والمواعظ والأمثال والترغيب والترهيب والوعد والوعيد، بل ولفصاحته وغرابة أسلوبه، كما قال بعضهم ان له حلاوة وان عليه لطلاوة، وانّه لكلام يعلو ولا يعلى وذلك[١] هو إعجازه. ومع هذا فقد يدعو إلى الايمان.[٢] ولكن من غير التحدّي به كما يتحد الإنبياء بمعجزاتهم وذلك[٣] بحسب أحوال المدعوين، كما كانت تقتضيه المصلحة في تلك الحال.[٤]

٢٢١. **السؤال الخامس:** لا يشك ان خبر التحدّي لم يصل إلىٰ كلّ العالم. فلعل بعض الأعراب الفصحاء اتفق له السفر إلىٰ بعض البلاد الشاسعة التي لم يصل إليها خبر محمّد. ولو سمع ذلك العربي التحدّي، لقدر على المعارضة.

٢٢٢. **والجواب:** ان التفاوت بين *القرآن* وبين كلام الفصحاء الذين انتهى إليهم خبر التحدّي، إن كان منهيّاً إلىٰ حدّ الإعجاز، بطل هذا الإيراد. وإن لم ينته إليه، وجب ان يقول الفصحاء الحاضرون ان التفاوت بين كلام *القرآن* وكلامنا غير منته إلى الإعجاز، فلا يكون حجة في النبوّة.

٢٢٣. **السؤال السادس:** لم لا يجوز ان يكون فصحاء العرب حاولوا

---

١ و ٢. هذه العبارة أيضاً مما نراه في النسخ الإسلامية ولا توجد في غيرها.
٣ و ٤. هذة العباره أيضاً من الزيادت الخاصة بالنسخ الإسلامية ولا توجد في سواها.

طلب الرئاسة والملك، وعلموا ان ذلك لا يتم إلّا بحيلة، فعينوا محمّداً للرئاسة سرّا، واظهروا عداوته والعجز عن معارضة *القرآن* معجزة، ليصير ذلك حجة عند غيرهم علىٰ نبوّته فيتمكنوا من مقصودهم.

٢٢٤. **والجواب:** أنا نعلم قطعاً ان وجوه الفصحاء كانوا أعداء له عَم، وإن اختلف أحوالهم. فمنهم من مات كافراً، كالأعشى. ومنهم من أسلم بعد إن كان في غاية العداوة له، حتّى أباح دمه، مثل كعب بن زهير. ومنهم من لم يحظ عند إسلامه بما يقتضيه من المواطأة، كلبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي. ولو كان كما ذكروا، لكان عند حصول الدولة له، إن أعطى أولئك الفصحاء ماكان يليق بسعيهم، وجب ان يظهر ذلك لأعدائه، فكانوا يشهرونه لإبطال دعواه به. وإن لم يعطهم ذلك شافهوه بغدره بهم وانحرفوا عن معاضدته إلىٰ معارضته، امّا بعد انتزاحهم إلىٰ بلد آخر ان خافوه، أو في مقردولته إن لم يخافوه. وأيضاً لو كانت تلك المواطأة بين جميع الفصحاء، لامتنع انكتامها في الأعداء. وإن لم تكن بين جميعهم، عارضه الذين لم يواطئوا معه، لتوفر دواعيهم علىٰ ذلك.

٢٢٥. **السؤال السابع:** هب ان دواعيهم توفرت علىٰ إبطال أمره. لكن لم قلتم انها توفرت على ابطاله بامر خاص هو المعارضة؟

٢٢٦. **الجواب:** ان الشيء إذا كان إلىٰ تحصيله طرق عدة، لكن أحدها هو أسهلها وافضاها إلى المطلوب، فلابدّ وان يختار ذلك الواحد.

والأسهل هو الاتيان بالمثل، ان كان ممكنا. وهذا فضروري لكلّ العقلاء، حتّى لو ادعى صبّي على الصبيان طفر نهر أو رمي غرض، سارعوا إلىٰ معارضته بمثل دعواه.

٢٢٧. **السؤال الثامن:** لا نسلم ان المعارضة أولىٰ من غيرها. فان العلم بذلك غير ضروري. فلعلّهم اعتقدوا في ان الحرب أبلغ في جسم المادة منها، أو عدلوا عنها خوفاً من وقوع الخلاف هل هي معارضة أم لا. أو لعلهم اشكل عليهم المماثلة التي دعاهم إليها: هل هي في الفصاحة أو النظم أو فيهما جميعاً، أو في الأخبار عن الغيب، أو في المسائل الدقيقة؟ فللاشتباه عدلوا إلىٰ غيرها. أو لأنـّه في ابتداء أمره كان ضعيفاً خائفاً منهم، فلذلك لم تتوفر دواعيهم على المعارضة؛ وبعد ذلك، عند قوته سلك مسلك التغلب، لا مسلك الاحتجاج. بل كما قدر على المحاربة حارب ولم يمهلهم المدة التي يمكن فيها المعارضة. بل ولم يجر لتحديهم *بالقرآن* ذكر، كما هو معلوم لكل من ينظر في التواريخ والاخبار. أو لأن خطبهم وأشعارهم كانت أفصح من *قرآنه*. ولوضوح ذلك عند الفصحاء لم تتوفر دواعيهم علىٰ معارضته.

٢٢٨. **والجواب:** ان منتهى الطمع في الحرب قتل الخصم. وذلك لا يوجب سقوط الحجة. ثمّ انّهم غير واثقين بالظفر في الحرب. فهم علىٰ خطر بخلاف المعارضة. فكيف تكون أولىٰ منها. ولو ابتدأ بالمعارضة قبل

الحرب لتفرق إمّا جمعه بالكلية أو كثير منهم لاستحالة اقرار جمع عظيم على العناد. وحينئذ تكون المعارضة أسهل. وحيث تكررت منهم المحاربة ولم توصلهم إلى مطلوبهم، وجب أن يعدلوا إلى المعارضة. ولم يكن في إبتداء أمره، وذلك قبل الهجرة، ساقط العبرة بينهم. بل كانوا يبالغون في هجوه وقذفه وسبه، واستخرج الحيل في إبطال شأنه بما يعلم بالضرورة انّه لا يفعل بمن لا التفات إليه والاختلاف في ان ما يأتون به هل هو معارضة أم ليس، لايكون إلاّ في المتقارب. وإذا أتوا بما يقارب كلامه، لم يكن كلامه معجزا لما مر. ثمّ اعتقاد البعض ـ وقوع المعارضة ـ أولىٰ لهم من اعتقاد الكلّ ـ العجز عنها. ولو اشتبه عليهم طلب المماثلة في ماذا لاستفهموا ذلك، لا سيماً مع طول المدة، بل اطلاق التحدّي وعدم تخصيصه انّه باي شيء هو، مع سكوتهم عن طلب تخصيص المطلق، يدلّ علىٰ ان المتحدّي به كان معلوماً لهم، متعارفاً بينهم.

واشتداد شوكته لايوجب فتور الدواعي عن معارضته، لانّه، علىٰ تقدير ان لا يقبل الحجة، اخلادا إلى التغلب، فلابدّ وان يتشوش أمره عند سقوط حجته، وينصرف عنه بعض أعوانه.

وامّا كون خطبهم واشعارهم افصح من *القرآن* فهو مما لا يذهب إليه ذاهب. انّما الخلاف هو انّه ـ هل التفاوت بين كلامه وكلامهم ينتهي إلىٰ حدّ الإعجاز أم لا. وبتقدير ان يكون الأمر كذلك، فيجب على العاقل

حل الشبهة إذا استحكمت في القلوب: فلم لم يبينوا للناس تفضيل كلامهم علىٰ كلامه؟

٢٢٩. **السؤال التاسع:** لعله شغلهم بالحروب عن المعارضة وامتنعوا منها، خوفاً من انصاره وأصحابه، كما لو صنف ملك بلدة كتاباً فاسداً فان أحداً من أهل بلده لا يقدم على الرد عليه.

٢٣٠. **والجواب:** ان هذا في غاية الركاكة، لأن الحرب ما منعتهم من الهجاء بالأشعار. ثمّ لم تكن الحرب دائماً ولا كان يحارب كلّ العرب، ولم يحاربهم قبل الهجرة. ولو كانت الحرب شاغلة لهم لقالوا: أترك الحرب وامهلنا حتّى نقدر علىٰ معارضتك.

٢٣١. **السؤال العاشر:** ما يدريكم ان *القرآن* لم يعارض؛ فيحتمل ان يكون قد عورض، ولم ينتشر ذلك ولم يصل خبره إلينا. فان كثيراً من الأمور العظيمة لم ينتشر، ككون الفاتحة والمعوذتين من *القرآن* أم لا، وككون الإقامة مثنى أو فرادى وكالنص الجلي الذي تدعيه الإمامية. فانّه بتقدير صحته لم ينتشر هو. وبتقدير فساده لم تنتشر كيفية وضعه. وكلاهما من الوقائع العظيمة.

٢٣٢. **والجواب:** انّه لانسبة لحرص المختلفين في هذه المسائل إلى حرص أعداء الاسلام في الطعن في نبوّة محمّد عَم. ومع هذا فالاختلاف في المسائل المذكورة قد نقل في الجملة، وإن لم يكن متفقا عليه. وامّا

المعارضة فلم تنتقل أصلاً. فعلم انّها لم تقع.

٢٣٣. **السؤال الحادي عشر:** لو سلمنا ان الأمور العظام يجب انتشارها، فانّما نسلم ذلك علىٰ تقدير ان لا يوجد مانع. ومن المحتمل ان يكون المعارض واحداً أو إثنين. وانّها اعرضت المعارضة أولا علىٰ محمّد أو علىٰ بعض أصحابه، فقتل المعارض لإخفائها، أو ان المعارضين اخفوا معارضتهم لغرض لهم، امّا خوف أو غيره.

والجواب: يعرف مما سبق.

٢٣٤. **السؤال الثاني عشر:** قد ذكر ان العرب عارضوه بالقصائد السبع، ومسيلمة عارضه بكلماته، وعارضه النضر بن الحارث بأخبار ملوك العجم، وعارضه بعد زمانه ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري.

٢٣٥. **والجواب:** ان الشعر والأخبار ظاهر انّها ليست بمعارضة، اذ التحدّي وقع بمجموع الفصاحة والأسلوب، لا بمجرد الفصاحة. وامّا كلمات مسيلمة وغيره فليست بمقاربة لكلام *القرآن*. وليس من شرط دلالة المعجز على الصدق ان لا يوجد مثله في مستقبل الزمان.

٢٣٦. **السؤال الثالث عشر:** لعل محمّداً كان أفصح من غيره، فلهذا لم يقدروا علىٰ معارضته. فقد يوجد ذو حرفة معينة لا يوجد من يساويه في زمانه، وربّما لا يساوي بعد مئين من السنين. وكذلك من أرباب العلوم، كأرسطوطاليس في المنطق، وأقليدس في الهندسة، وبطليموس في الهيئة.

وكذا أصحاب الطلسمات الذين لم يوجد في زمانهم من يقدر علىٰ معارضتهم. وحكى ابن‌زكريا انّه رأى إنساناً يتكلّم من ابطه بكلام مفهوم، وأي شيء شاء، ولم يوجد من يعارضه. ولا يدلّ ذلك علىٰ نبوّته.

٢٣٧. و **الجواب**: ان هؤلاء كلّهم لم يبلغ التفاوت بينهم وبين غيرهم إلىٰ حدّ الإعجاز، بخلاف التفاوت بين *القرآن* وبين غيره.

أقول: ليس كون التفاوت بين فصاحة *القرآن* وبين غيره من الكلام الفصيح من الأمور البالغة إلىٰ حدّ الإعجاز معلوماً بالضرورة، ولا وجدنا دليلاً يدلّ عليه. ولو كان، لما خالف أحد فيه. لكن جمع عظيم من علماء الإسلام، كأكثر المعتزلة وبعض أهل السنة وغيرهم، قد خالفوا في ذلك وقالوا ان فصاحته كفصاحة غيره، وان أعجازه في الصرفة، أي في سلب قدرتهم على الإتيان بمثله، مع ان ذلك كان ممكناً في حقهم، كمن يقول: معجزتي في ان لا يقدر هؤلاء الأشخاص الأصحاء ان يحركوا أيديهم. فاذا لم يقدروا علىٰ ذلك تحقق معجزه.

٢٣٨. وهذا الرأي فقد أبطل من ثلاثة وجوه.

أحدها: ان العرب، لو علموا الصرفة، لوجب ان يتذاكروا هذا المعجز علىٰ سبيل التعجب. ولو كان كذا، لانتشر ذلك وتواتر، لأن مقتضى الطباع التحدث بخوارق العادات. وهم فلم يكن لهم مانع من تذاكر ذلك، لانّهم كانوا ينسبونه إلى السحر. فلم يكن اعترافهم بذلك العجز اعترافاً

بلزوم حجة محمّد عليهم. فوجب تذاكرهم به.

٢٣٩. و **ثانيها:** انّه لو كان الإعجاز في الصرفة، لكان كلما كان *القرآن* اركّ كان المعجز أقوىٰ. كما لو قال: آية صدقي انّـي أقدر علىٰ اشالة منا، و لا يقدر غيري علىٰ ذلك. فاذا لم يقدر الغير عليه، كان معجزاً، بخلاف ما لو قال: اقدر ان اشيل ألف منا؛ لاحتمال انّه فضلهم في القوة، و لم يكن ذلك دليلاً على النبوّة. فالقول بالصرفة لا يتم إلّا إذا لم يكـن *القـرآن* فـصيحاً جداً. فحيث كان في الطبقة العليا من الفصاحة، لم يكن معجزاً إلّا إذا بلغ إلىٰ حدّ خرق العادة، كما لو حمل المتمثل به مائة ألف منا أو عشرة آلاف منا.

٢٤٠. و **ثالثها:** لو كانت الصرفة حـقاً، لعـارضوه بكـلامهم قـبل ان يتحداهم *بالقرآن* فان قيل انّه لم يكن كلامهم قبل علىٰ ذلك الأسـلوب، قلنا فالمعجز حينئذ هو الفصاحة مع ذلك الأسـلوب، لا الصرفـة. و اذا بطلت الصرفة، و منع من بلوغ *القـرآن* في الفصاحة أو غـيرها إلىٰ حـدّ الإعجاز تمت حينئذ شبهة الخصم في كـونه ليس بمـعجز. فـليس كـلام المتكلّمين في هذا المقام بكاف.

ثمّ ما ذكروه علىٰ تقدير صحته لا يصلح جواباً عن التشكك بالإنسان

المتكلّم من ابطه لأنـّه قد يدّعي فيه بلوغ حدّ الإعجاز. فـالأجود[١] في جوابهم ان يقال ان التفاوت بين *القرآن* وبـين غـيره، إن بـلغ إلىٰ حـدّ الإعـجاز، حـصل المـطلوب؛ وإن لم يـبلغ فسكـوتهم عـن المـعارضة والاجتهاد وروم البلوغ إليها معجز لأنـّه علىٰ خلاف جارى العادة عليها.[٢]

٢٤١. **السؤال الرابع عشر:** انّه تفرغ لجمع *القرآن* في مدة طويلة وتحمل المشاق في تلك المدة. ولم يصبر غيره علىٰ ذلك. فلا جرم لم يتأت لغيره مثله، كما حكى ابن زكريا ان رجلاً لم يأكـل مـن حـيث عـلمته سـبعة وعشرين يوماً، تبعاً لعادة اعتادها، وكان مع ذلك قوي البدن.

٢٤٢. **والجواب:** هو الذي اجيب به عما قبله، ونزيد الآن ان الكامل في الفصاحة لايكون بين كلامه المرتجل وبين الذي يروي فيه مبانية كثيرة. لكنا نجد كلام النبي في غير *القرآن* بالإضافة إلىٰ كلام *القرآن* ككلام غيره بالإضافة إليه. ثمّ قد تحداهم *بالقرآن* في مكة مدّة ثلاث عشرة بسنة، ولم يحاربهم هناك، فوجب ان يتفرغوا للمعارضة في تلك المدة.

أقول: قد عرفت ما قلته علىٰ ما أجابوا به عما قبل هذا. واما الزيادة المقولة هاهنا فهي ركيكة جدا، ولا يخفى ذلك علىٰ محصل فيجب[٣] التعديل

---

١ و ٢. جاءت هذه العبارة في النسخ الثلاث الإسلامية خاصة. ولا توجد في غيرها من النسخ.

٣ و ١ صفحة الآتية. هي أيضاً ممّا يخص النسخ الإسلامية فقط.

علىٰ ما قبلها فقط.[١]

٢٤٣. **السؤال الخامس عشر:** ان العرب ما كانوا عالمين بذات اللّه تَع وصفاته وأفعاله وبالملائكة وقصص الأنبياء وأحوال الجنة والنّار. وكان محمّد عالماً بهذه الأشياء. فكان يطلب منهم المعارضة بمجموع الفصاحة والنظم وبالإتيان بهذه الأشياء أو بمثلها. فلعدم علمهم بذلك استعظموا *القرآن* وعجزوا عن مثله.

٢٤٤. **والجواب:** ان اليهود والنصارىٰ كانوا حاضرين، فكان من الواجب ان يتعلموا هذه الأمور منهم، ثمّ يعبروا عنها بالألفاظ الفصيحة؛ بل قد كان من العرب يهود ونصارىٰ فصحاء فكان يجب ان يتولوا أمر هذه المعارضة.

ويمكن توجيه سؤالات كثيرة على الاحتجاج *بالقرآن*. لكني أرى ان أذكر منها ما لم يذكره المتكلّمون.

٢٤٥. وقد أجيب عن جميع هذه السؤالات وأمثالها بجواب إجمالي ذكره الإمام فخر الدّين الرازي في *كتاب المعالم*.

وهو ان يقال: هب ان *القرآن* ليس بالغاً في الكمال إلىٰ حدّ الإعجاز إلّا انّه لا نزاع في كونه كتاباً شريفاً عالياً، كثير الفوائد، كثير العلوم، فصيحاً في الألفاظ؛ ثمّ ان محمّداً عَم نشأ في مكة وتلك البلدة كانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية، وان محمّداً صلعم لم يسافر إلّا مرتين

في مدة قليلة؛ ثمّ انّه لم يواظب على القراءة و الاستفادة و انقضى من عمره أربعون سنة علىٰ هذا؛ ثمّ انّه بعد انقضاء الأربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه. و ذلك معجزة قاهرة، لأن ظهور مثل هذا الكتاب علىٰ مثل ذلك الإنسان الخالي عن البحث و الطلب و المطالعة و التعلم لا يمكن إلّا بإرشاد اللّه و وحيه و إلهامه، و العلم به ضروري. و هذا هو المراد من قوله تعالىٰ «و إن كنتم في ريب مما نزلنا علىٰ عبدنا فأتوا بسورة من مثله» أي من مثل محمّد في عدم القراءة و المطالعة و الاستفادة من العلماء. و هذا وجه قوي و برهان باهر.

هذا حكاية ما وجدته في *كتاب المعالم*. و هو أجود من تلك الأجوبة التفصيلية و يفتقر هذا إلىٰ معاضدة حدس بعد قرائن أخرى تنضم إليه. و تفسير الآية بما ذكر غير متفق عليه و لا يفتقر إليه في هذه الحجة بل تتم بدونه.

٢٤٦. **الدليل الثاني:** هو ان محمّداً صلعم اخبر عن المغيبات. و ذلك معجز دال علىٰ صدقه في دعوى النبوّة و الرسالة، علىٰ ما مضى من التقرير. فهو رسول اللّه حقاً. فلنذكر ما أتى به من المغيبات. و هي علىٰ قسمين: متقدمة على زمان محمّد و غير متقدمة عليه. امّا المتقدمة فما اخبر به من وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب و لا إستفادة من إنسان. و امّا غير المتقدمة فنها ما ورد في *القرآن* و منها ما ورد في الأخبار.

٢٤٧. أمّا التي في *القرآن* فأشهرها عشرة:

أحدها قوله «سيهزم الجمع و يولون الدبر». و حصل ذلك يوم بدر.

و **ثانيها** «و إذ يعدكم اللّه إحدى الطائفتين أنـّها لكم». وكانت لهم.

و **ثالثها** «قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلىٰ قوم أولى بأس». و قد دعوا إلىٰ ذلك امّا في قتال بني حنيفة أو في قتال فارس.

و **رابعها** «الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين». و وقع ذلك.

و **خامسها** «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم» يشير إلىٰ أهل مكة، و جرى كما قال.

و **سادسها** «الذي فرض عليك *القرآن* لرادك إلىٰ معاد» أو إلىٰ مكة و قد ردّ إليها.

و **سابعها** «ليظهره على الدّين كلّه». و أظهره.

و **ثامنها** «وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض» و استخلف من أصحابه جماعة.

و **تاسعها** «فتمنوا الموت إن كنتم صادقين و لا يتمنونه أبدا». إشارة إلى اليهود و ما تمنوه.

و **عاشرها** «ضربت عليهم الذلة و المسكنة». و ظهر ذلك في كون اليهود ما ظهر فيهم بعد هذا القول سلطان قاهر.

٢٤٨. والتي في غير *القرآن* فقد اشتهر منها عشرة أيضاً كلّها وقعت.

فالأول منها: زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها.

والثاني: قوله لعديّ بن حاتم: كيف بك إذا خرجت الظعينة من أقصى اليمن إلىٰ أقصى الحيرة لا تخاف إلّا اللّه تعالىٰ.

والثالث: انّه أخبر بموت النجاشي، ثمّ شاعت الأخبار بموته.

والرابع: قوله لعمار بن ياسر: تقتلك الفئة الباغية.

والخامس: قوله لعليّ، رضوان اللّه عليه: اشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب هذه من هذا. أي: يخضب لحيتك من دم رأسك.

والسادس: قوله له: ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين.

والسابع: قوله: اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر. فأخبر ببقائهما بعده.

والثامن: قوله: الخلافة بعدي ثلاثون سنة. وهي مدة خلافة الخلفاء الراشدين.

والتاسع: انّه ليلة الأسراء أخبر قريشاً عن أمور، ثمّ سألوا عنها، فكانت كما أخبر.

والعاشر: انّه قال للعباس حين أسره: افد نفسك وابني أخيك فانك ذو مال. فقال: لا مال لي. فقال: أين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل،

وليس معكما أحد، فقلت: إن اصبت في سفرى فللفضل كذا ولعبد اللّه كذا. فقال العباسّ: والذي بعثك بالحق، ما علم أحد هذا غيري. وأسلم هو وعقيل.

٢٤٩. وقد أورد علىٰ طريقة الاخبار عن المغيبات انّا لا نسلم تواتر الآيات المتضمنة لذلك. وقد مضى تقرير ذلك في آيات التحدّي.

ولا نسلم صحة الأحاديث في ذلك لكونها رواية آحاد.

ولإن سلمنا صحة ذلك، فلا نسلم ان الإخبار عن الغيوب معجز. فان المنجمين وأصحاب العزائم ومعبري الرؤيا قد يخبرون بذلك.

وقد صح بالتواتر انّه كان ببغداد امرأة عمياء تخبر عن الغيوب علىٰ سبيل التفصيل.

وحكى أبوالبركات صاحب *كتاب المعتبر* انّه جربها حتّى حصل اليقين بأن إخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس ولا تزوير. وفي *تأريخ* ابن‌الجوزي ان أذكياء أهل بغداد اجتهدوا فلم يعرفوا في ذلك وجه حيلة، وانها ظهرت في سنة أحدىٰ وخمسمائة للهجرة.

وأصحاب الرياضيات والصوفية قد يصيرون بحيث يخبرون عن الغيب. وقد كثر الإخبار عن البراهمة بذلك. ولا خلاف بين المسلمين ان سطيحا وسويد بن قارب وقسا وغيرهم من كهان العرب كانوا يخبرون عن الغيب وانّهم اخبروا بظهور محمّد عليه السلام.

٢٥٠. ثمّ الإخبار بالمغيبات انّما يكون معجزاً إذا كان خارقاً للعادة، امّا المعتاد فلا.

وما اخبر به عليه السلام، فغير خارق للعادة، لان بعضه مجمل، مثل «لتدخلن المسجد الحرام»، من غير بيان، أي وقت وهل الداخل الكل أو البعض، أو هو بالصلح أو بالقهر. ومثل هذا، قلما يحتمل الكذب، لانّه لو دخل واحد صح الخبر. ثمّ إذا لم يعين الوقت، فان وقع شيء مما وعد، جعله حجة علىٰ صدقه، وإن لم يقع قال: انّي لم أعين وقت وقوعه، بل سيقع بعد ذلك. ونجد كثيراً من متحيلي المنجمين وغيرهم يفعلون مثل ذلك، ويتوهم العوام صدقهم.

وبعضه من قبيل الواضحات، مثل «ولن يتمنوه أبداً» فان الظاهر من حال جمهور الناس انّهم لا يتمنون الموت.

وبعضه علىٰ سبيل التفاؤل وتقوية القلب للاتباع، علىٰ جارى عادة الرؤساء، إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم. فانّهم يعدونهم بان اليد لهم والدولة راجعة إليهم. وقوله «وعد اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض» من هذا القبيل. وكذا «الم غلبت الروم في أدنى الأرض» من هذا القبيل أيضاً.

وهذه الأقسام الثلاثة غير مخالفة للمعتاد، فلا تكون معجزاً.

٢٥١. وأيضاً، فإن الأمور الماضية لا يبعد انّه سمعها من غيره فذكرها

و قد اتّهم فيها. كما في *القرآن* حكاية قول الكفار إن هي إلّا «أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلاً».

و قال: «و إذا[1] تتلىٰ عليهم آياتنا قالوا[2]... أساطير الأولين». و كيف يستبعد سماعه ذلك من الغير؟ و قد سافر إلى الشام قبل دعواه النبوّة مرتين، و هي مملكة أهل الكتاب.

و أيضاً فقد كان في العرب من أهل الكتاب جماعة. فلا يبعد انّه سمع ذلك منهم، و إلّا لم يخبر بالقصص بعده على التفصيل كما اخبر بالقصص قبله؛ و المغيبات المستقبلة لم يعرف صدقه فيها إلّا بعد وقوعها. لكن كلّ من اعترف بنبوّته لم يتوقف إيمانه علىٰ وقوعه هذه الأشياء المخبر بها، كدخول المسجد الحرام، وان الروم غلبوا. فدليل النبوّة غير هذه الإخبارات، فلا حاجة إليها في اثبات نبوّته عليه السلام.

٢٥٢. و**الجواب**: أنا لا نعتمد في إثبات نبوّة محمّد عَم علىٰ هذا الوجه فقط، بل نعتمد في ثبوت رسالته علىٰ ظهور *القرآن* عليه. و نذكر هذا الوجه و غيره للتتمة، لا لأن يكون دليلاً مستقلاً. و بهذا أجاب الإمام فخر الدّين الرازي في كتاب *المحصل*، و إن كان في كتاب *نهاية العقول* قد تخلف عنه، جواباً تفصيلياً، لم أذكره لضعفه. و لا شك انّه كان يعلم ضعفه.

---

١ و ٢. هكذا في جميع النسخ الست. و لكن الآية هكذا: «إذا تتلى عليه آياتنا قال» (٦٨: ١٥؛ ٨٣: ١٣).

٢٥٣. و **أقول:** ان المشهود في كتب المتكلّمين ان أهل الكتاب لم يخطئوا النبي صلوات اللّه عليه، في شيء مما ذكر من قصص الأولين. و الأولى[١] أن لا يقال هكذا، بل يقال ان تخطئتهم فيها لا عبرة لعدم الوثوق إليهم.[٢] و نحن فنجدهم يخالفون في كثير منها، كقصة سليمان بن داوود في تسخير الريح له و الجنّ، و في علمه بمنطق الطير و مكالمته للهدهد، و انفاذه له إلىٰ ملكة سبا، و احضار عرشها، و في موته و اكل دابة الأرض منسأته، و في ان الجنّ لم يكونوا علموا بموته حتّى خر واقعاً، فعلم النـاس ان الجـنّ لا يعلمون الغيب، و إلّا لم يلبثوا في العذاب المهين.

و كذا قصة عيسىٰ عَم، و انّه لم تصلبه اليهود، و انّما «شبه لهم»، و ان أمّه كانت ابنة عمران و أخت هارون.

و كذا قصة عزير، و قول اليهود انّه ابن اللّه. و كذا كونهم قالوا: «يد اللّه مغلولة» ـ سواء حمل علىٰ ظاهره أو علىٰ انّه تعالىٰ بخيل.

فان كان هذا مما يتواتر اليهود و النصارىٰ بخلافه.

٢٥٤. و من أشنعه عندهم قصة سليمان. فـان اليهـود نـقلوا أحـواله التفصيلية في طعامه و أمواله، و عدة نسائه، و اصطبلات دوابـه، و سـنى ملكه، و مدة عمره، و كثيراً مما ذكر من الحكم و الأمثال، و ما عمر مـن

---

١ و ٢. هذه العبارة أيضاً مما يختص بالنسخ الإسلامية «س» و «بغ» و «ط» و لا يوجد في غيرها.

البلاد، وغيرها، وأموراً كثيرة مما يتعلق به. وهم فلا يشكون، مع ذلك، ان تلك القصة لم تقع. ولو وقعت، لكان نقلهم لها أولىٰ من نقلهم لغيرها، لاسيماً وهم يرومون تعظيم شأن سليمان، كونه من ملوكهم وعلىٰ دينهم.

وهم والنصارىٰ لايشكون في صلب المسيح عيسى بن مريم ويتواترون بذلك كتواترهم بوجوده. وأبو مريم أم عيسىٰ إسمه عند النصارىٰ يواكين ولم يكن لها أخ عندهم.

واليهود فلم ينقل عن أحد منهم ان عزيرا ابن اللّه، ولا ان يد اللّه مغلولة، لا علىٰ ظاهره ولا علىٰ تأويله بالبخل. ولو قال ذلك قائل منهم لكان عندهم كافراً وخارجاً عن ملتهم.

والقصص التي يخالف فيها أهل الكتاب وهي مذكورة في *القرآن* والأخبار، كثيرة يطول استقصاؤها.

ولعل المتكلّمين اشاروا إلىٰ ان الذين لم يخالفوا في قصص *القرآن* هم أهل الكتاب من العرب المعاصرين لرسول اللّه، صلّى اللّه عليه، اما لأن قصص *القرآن* لم تبلغهم كلها، أو لأنّهم كانوا جهالاً، ككثير من الأعراب في زماننا، أو انّهم خافوا من إظهار الإنكار والتخطئة فسكتوا عنها. والمعتمد في دفع ذلك كله انّما هو على المنع من صحة تواترهم. وقد سبق الكلام فيه.

٢٥٥. **الدليل الثالث:** هو انّه قد جاءت الأخبار بظهور خوارق كثيرة

علىٰ يد محمّد عَم نحو نبوع الماء من بين أصابعه، واشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل، وانشقاق القمر له، وحنين الخشب، وشكاية الناقة إليه، وغير ذلك مما تشتمل عليه كتب الحديث. وكلّ واحد منها، وإن لم يبلغ مبلغ التواتر، لكن التواتر يدلّ علىٰ صحة واحد منها وأي واحد منها صح، حصل الغرض. ومعلوم، ان مثل هذا لا يظهر إلّا علىٰ يد نبي، إذا لم يعارض. ومعلوم انّها ما عورضت، فهي اذن دالة علىٰ نبوّته، صلّى اللّه عليه.

٢٥٦. ويتوجه: علىٰ هذا ان يقال: ان هذه الأشياء، لو وجدت لنقلت نقلاً متواتراً، لانّها أمور عجيبة، والدواعي متوفرة علىٰ نقل العجائب. فلما لم ينقل نقل التواتر، علمنا انّها ليست صحيحة. ثمّ لا نسلم ان كلّ تلك الغرائب بالغة إلىٰ حدّ الإعجاز. وإن كان فيها ما هو كذلك، فرواته قليلون، ولا يحصل العلم بروايتهم. وهي معارضة بما ينقل عن زرادشت وأمثاله من الخوارق، مع قطع كلّ المسلمين بكذبهم.

وقد أجاب المتكلّمون عن هذا بانا نعلم، من حيث العادة، ان من لم يظهر عليه شيء من الغرائب والعجائب أصلاً استحال ان يجتمع الجمع العظيم علىٰ إسنادها إليه، ولأن الذين وضعوا تلك الأحاديث ليس هم الأعداء، وذلك ظاهر، ولا الأولياء، لأنّهم ليس إلّا المسلمين، وهم فيعلمون من دين محمّد بالضرورة تحريم الكذب، فكيف يعرضون

أنفسهم للعذاب العظيم بوضعها؟ والناقلون عن زرادشت وغيره، فلا نعلم كثرتهم في مبدأ أمرهم ونعلم كثرة المسلمين في مبدأ دين الإسلام. وإنّما لم تنقل هذه بالتواتر لاحتمال ان المشاهدين لكل واحد منها كانوا قليلين وكلّ واحد منها، وإن كان مشكوكاً فيه، فالكلّ، من حيث هو كلّ، مقطوع به. فان الامارات الظنية، إذا تواترت، ادت إلىٰ حكم العقل جزماً بما توافقت عليه في إثباته، وذلك بالتجريبيات.

٢٥٧. **أقول:** في هذا الكلام نظر. وذاك ان كثير من الناس يفعل، لأغراضه ودواعيه الدنيوية، ما يتيقن ان الشارع الذي يؤمن به قد توعد عليه في الآخرة بعذاب شديد. ولا يمنعه ذلك الإيمان عن الإتيان بذلك المحرم عليه، كالزاني، وشارب الخمر، والقادح في اعراض الناس بما ليس فيهم. ووضع ما يؤكد دين الإنسان هو مما تدعو إليه طباع الناس، طلبا للتغلب على المخالفين. وقد يضع ذلك من يظن انّه مثاب عليه، لجهله بتحريم مثل هذا الكذب. أو وضعها من هو منحاز إلى الدّين بظاهره، طلباً للاستظهار، ولا يكون منحازاً إليه بباطنه، ككثير ممن نجده في زماننا يدخل في دين الإسلام ليستظهر بذلك على الأقران ويصير بطبعه مائلا إلىٰ نصرة ذلك الدّين، مع كونه لا يكون مؤمناً به في الباطن. ولو صح ما ذكرتموه، لما وضع مسلم حديثاً باطلاً قط، والأمر بخلاف هذا.

٢٥٨. و بتقدير صحة الرواية لهذا الخوارق فقد[١] ادعى المخالفون انّها لا تستبعد[٢] فهي مما لا يستبعد وقوعه بحيلة أو بمواطاة من بعض أصحاب محمّد، كما قد يقال في ما ينقل عن زرادشت و أمثاله.

و قوله: لا نعلم كثرة الناقلين عن زرادشت في مبدأ أمرهم، ليس بشيء. فان زمان ظهوره معلوم، وكانت المجوس في ذلك الوقت في مملكة عظيمة، وكانوا اضعاف ما كان المسلمون في زمان النبي، صلّى اللّه عليه، بتفاوت غير قليل. لا يشك في ذلك إلّا من ليس له انس[٣] بالتواريخ والسير.

وكون كثرة الظنيات تؤدي إلىٰ جزم العقل، فغير مطرد، بل قد تؤدي إلىٰ ذلك كما في التجربيات، وقد لا تؤدي، كما في الاستقراءات. وليس كلما كان جزئيات الحكم غير متواترة كان القدر المشترك بين تلك الجزئيات، وهو الحكم الكلي لها، متواتراً، بل قد يكون وقد لا يكون. والمرجع في ذلك إلىٰ جزم العقل. والخصم، بعد سماعه بروايات الآحاد في المعجزات، لم يجزم بصدور معجزة عنه البتة. فما كان القدر المشترك، وهو الإتيان بالمعجزة متواتراً عنده. ولو كان متواتراً في حقه، لما امكنه جحده، كما لا يمكنه جحد وجود النبي و دعواه النبوّة.

---

١ و ٢. لا توجد هذه العبارة إلّا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط».
٣. في «طب»: إلّا من لا انس له.

٢٥٩. بل قد ورد في *القرآن* المجيد مواضع كثيرة تدلّ علىٰ انّه لم يأت بمعجز مثل قوله: «و ما منعنا ان نرسل بالآيات إلّا ان كان كذب بها الأوّلون»، و مثل: «لو لا أنزل عليه آيات من ربه قل إنّما الآيات عند اللّه و إنّما أنا نذير مبين أو لم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب»، وكقوله: «و يقول الذين كفروا لو لا أنزل عليه آية من ربه انّما أنت منذر و لكل قوم هاد»، و هكذا[١] قوله: «و أقسموا باللّه جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنّما الآيات عند اللّه و ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون». و نظائر هذه كثيرة في *القرآن*[٢]. وكذلك: «لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل و عنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي باللّه و الملائكة قبيلاً أو يكون لَك بيت من زخرف أو ترقى في السماء و لن نؤمن لرقيك حتّى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربّي هل كنت الاّ بشراً رسولاً». و في موضع آخر: «وإذ قالوا اللّهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر عليناحجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم و ما كان اللّه ليعذبهم و أنت فيهم». و أيضاً: «إن هو إلّا شاعر مجنون أو يأتي بآية كما أتى بها الأوّلون».

و من المعلوم عند كلّ عاقل انّه، لو كان قد أتى بآية تدلّ علىٰ صدقه،

---

١ و ٢. لا توجد هذه العبارة إلّا في النسخ الثلاث الإسلامية و هى «بغ» و «س» و «ط».

لكان قد قال لهم: لم تسألونني عن الآيات، وقد اتيتكم بها؟ و ما كان يقول: «و ما منعنا ان نرسل بالآيات إلّا ان كذب بها الأوّلون» أو يقول: «وما كان اللّه ليعذّبهم وأنت فيهم». وفي *القرآن* عدة مواضع دالّة علىٰ ذلك. لا حاجة إلىٰ استقصائها. وقد أجاب الإمام فخر الدّين الرازي عن أمثال هذه الإشكالات كلّها بعين ما ذكره جواباً عن إشكالات الاخبار بالمغيبات والحق [١] انّها، وإن لم يفد اليقين بمجردها، فقد تفيده بانضمام قرائن إليها، كما ذكره المتكلّمون جواباً من جهة مجارى العادات، ان من لم يصدرعنه شيء من الخوارق يمتنع اطباق الخلق الكثير علىٰ اسناد كثير منها إليه. وهذا يتعلق بالحدس. واما الآيات فيرجع فيه إلىٰ كتب التفسير فمنها يتبين دفع إشكالها [٢].

٢٦٠. **الدليل الرابع:** ما ورد من البشارة بمقدم محمّد عَم في كتب الأنبياء قبله، فانه ادعى ان ذكره موجود في *التوراة* و*الإنجيل*، كقوله تعالىٰ: «الذين يتبعون الرسول النبيّ الامي الذين يجدونه مكتوباً عندهم في *التوراة* و*الإنجيل*»، وقال حكاية عن المسيح «ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه احمد». وقال: «يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات اللّه وأنتم تشهدون»، وقال: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم»

---

١ و ٢. هذه العبارة لا توجد إلّا في النسخ الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط».

ومعلوم انّه، لو[1] لم يكن صادقاً[2] لكان هذا من أعظم المنفرات لليهود والنصارىٰ عن قبوله. ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه ويبطل عليه مقصوده من غيره فائدة. هذا علىٰ سبيل الإجمال.

٢٦١. وامّا علىٰ سبيل التفصيل ففي *التوارة* ما معناه ان الملك بشر هاجر بأن إسماعيل يكون عين الناس وان يده تكون في الكل ويد الكل فيه، وانّه يسكن علىٰ تخوم أرض جميع إخوته. وقوله «في الكل» يحتمل ان يده متصرفة في الكل أو انّه يكون مخالطاً للكل. ومعلوم ان إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين في معظم الأمم، ولا كانوا ممازجين لهم إلّا بالإسلام. والملك من قبل اللّه لا يبشر بالظلم والجور والكذب.

وفي *التوراة* أيضاً ان الرب قال لموسىٰ: انّي مقيم لهم نبياً من اخوتهم مثلك واجعل كلماتي في فيه وايما رجل لم يسمع لقول الذي يتكلّم باسمى فاني انا انتقم منه. ولو كان هذا النبي من بنيإسرائيل، لقال: من أنفسهم ـ ولم يقل: من اخوتهم.

ولأن في *التوراة* انّه لايقوم نبي من بنيإسرائيل كموسىٰ؛ فالبشارة اذن بنبيٍّ من غيرهم، هو محمّد.

وفيها أيضاً ان قدرة اللّه من سينا أقبلت وأشرقت من ساعير لهم

---

١ و ٢. هكذا في «بغ» و«س» و«ط». وجاء في «طب»: كان كاذباً.

واطلعت جبال فاران. وجبل فاران هو بالحجاز، كما ذكر بعضهم انّه وجده بخط ابن الكوفي[1] في *كتاب منازل مكة*.

---

١. بخط ابن الكوفي:
هكذا جاء النسخ «بغ» و«س» و«ط» ولكن جاء في «طب»: بالخط الكوفي وهو غلط قطعاً. لأن كتاب منازل مكة هو تأليف ابن الكوفي وهو أبوالحسن عليّ بن محمّد بن عبيد بن الزبير الأسدي القرشي المعروف بابن الكوفي المولود ٢٥٤ هـ ق / ٨٦٨م والمتوفى ببغداد في ذي القعدة ٣٤٨ هـ ق /كانون الثالي ٩٦٠م كما ذكره ياقوت الحموي (معجم الأدباء، ط. مرجليوث، ج ٥، ص ٣٢٦). وجاء في رجال النجاشي (المتوفى ٤٥٠ هـ ق / ١٠٥٨ م) أنّه مات عن مائة سنة من عمره. وجاء في رجال الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ ق / ١٠٦٧م) أنّه دفن بمشهد الإمام علي بالنجف (ط. النجف، ١٩٦١م، ص ٤٨٠). قال ياقوت: كان يعرف بابن الكوفي وكان صاحب ثعلب ومن أسد قريش. وكان له خط معروف بالصحة ومشهور بإتقان الضبط وحسن الشكل. فإذا قيل نقلت من خط ابن الكوفي فقد بالغ في الاحتياط. وكان ثقة صادقاً في الرواية. له من الكتب كتاب الهمزة رأيته أنا (ياقوت) بخطه ومعاني الشعر واختلاف العلماء فيه، الفرائد والقلائد في اللغة. رأيت بخطه عدة كتب لم أر أحسن ضبطاً منه، فانّه يجعل الإعراب على الحرف بمقدار الحرف احتياطاً ويكتب على الكلمة المشكوك فيها عدة مرار (صح صح صح). وكان من جماعي الكتب. وقال ابن النديم في وصفه: صحيح الخط راوية جماعة للكتب صادق منقر بحاث له معاني الشعر والقلائد والفرائد (كذا) (الفهرست، ط. المانيا، ص ٧٩). ونقل ابن النديم عن خط ابن الكوفي مسائل كثيرة في ٢٥ مورداً لكنّه لم يذكر له كتاب منازل مكة كما لم يذكره ياقوت وأقدم من ذكره هو أبوالحسين محمّد بن عليّ الطبيب البصري المعتزلي (المتوفي ٤٣٦ هـق / ١٠٤٤م) في كتابه غرر الأدلة، وقد ذكر غرر الأدلة هذه في هدية العارفين (٢: ٦٩) لإسماعيل باشا. فانّه نقل عن خط ابن الكوفي في منازل مكة. ونقل سديد الدّين الحمصي عن الغرر. هذا في كتابه التعليق العراقي المسمّى الـ«المنقذ من التقليد» المذكور في الذريعة (٤: ٢٢٢). هذا وقد جاء ذكر منازل مكة لابن الكوفي في كتاب إفحام اليهود لسموئيل المغربي أيضاً.

٢٦٢. واستدل صاحب *كتاب الإفحام* الذي كان يهودياً، فعاند اليهود واسلم، بان اللّه تعالىٰ قال في *التوراة* مخاطباً لإبرٰهيم عَم: وامّا في إسماعيل قبلت دعاءك ها أنا قد باركت فيه واثمره وأكثره جدا جدا. ولفظة جدا جدا في لغة التنزيل هي بماد ماد، وحساب حروفه بالجمل مساو لحساب حروف محمّد، صلّى اللّه عليه، وهو اثنان وتسعون. وإذا كانت هذه الكلمة الدالة على المبالغة قد وردت في مثل هذه الآية الدالّة علىٰ شرف إسماعيل وأولاده، فلا عجب ان تضمن الإشارة إلىٰ أجلهم قدرة، صلّى اللّه عليه. هذا مجموع احتجاجاتهم من *التوراة*.

وأمّا من كتب النبوّات غيرها ـ ففي كتاب حبقوق النبي ان القدوس جاء من فاران وانّه تبع ذلك الحروب والاستيلاء على الأرض. وفي كتاب أشعيا النبي ذكر عمارة أرض قيدار وعمارة البادية وكثرة المياه فيها لتشرب منه الأمة المصطفاة. وفي حزقيل النبي انّه يغرس غرس في البادية يهلك بقيد أمر اليهود. وفي كتاب صفنيا النبي ان اللّه يجدد اللغة المختارة. وجاء في *الإنجيل* اني أرسل إليكم الفارقليط. قالوا: والمنصف يعلم من هذا كله انّه ليس المراد به إلّا النبي محمّد عَم وأمته.

٢٦٣. قال الإمام فخر الدّين الرازي، رحمة اللّه، علىٰ هذا في *كتاب المحصل*: انكم إمّا ان تقولوا انّه جاء في هذه الكتب صفة محمّد عَم علىٰ سبيل التفصيل، بمعنى انّه، تعالىٰ، بيّن انّه سيجيء في السنة الفلانية رجل

من البلدة الفلانية، وصفه كذا وكذا، فاعلموا انّه رسولي؛ وإمّا ان لا تقولوا ذلك بل تقولوا انّه تعالىٰ بين ذلك بياناً مجملاً من غير تعيين الزمان والمكان والوصف.

فان ادعيتم الأوّل، فهو باطل، لانا نجد *التوراة والإنجيل* خالياً عنه.

لايقال اليهود والنصارىٰ حرفوا هذين الكتابين لانا نقول: هذان الكتابان كانا مشهورين في المشارق والمغارب، ومثل هذا مما لا يتطرق التحريف إليه، كما في *القرآن*.

وان ادعيتم الثاني، بتقدير المساعدة عليه، لا يدلّ ذلك على النبوّة، بل انّما يدلّ علىٰ ظهور إنسان فاضل شريف. وإن يدلّ على النبوّة لكن لا يدلّ علىٰ نبوّة محمّد عَم، إذ ربّما كان المبشر به إنساناً آخر.

وهذا[1] الذي ذكره هذا الإمام انّما هو إيراد إجمالي على الوجه[2] التفصيلي خاصة. ولا يصلح ايراداً على البيان الإجمالي.

٢٦٤. وقد[3] تكلف بعضهم إيرادا على البيان الإجمالي بقوله[4]: انّه انّما يكون فعله مبطلاً لمقصوده، حيث اخبر بان ذكره في *التوراة والإنجيل*، لو

---

١ و ٢. كذا جاءت في النسخ الثلاث الإسلامية «بغ» و«س» و«ط» وجاء في «طب»: وأنا أقول هذا إيراد إجمالي على البيان.

٣ و ٤. هكذا جاء في النسخ الاسلامية. وجاء في «طب»: بل الذي يقال على البيان الإجمالي.

كان قد خاطب اليهود أو النصارىٰ بذلك، وجاز انّه لم يكن أحد منهم حاضراً وقت قراءة هذه الآيات على الحاضرين، وكان يظن ان ذلك لا ينتشر فيصل اليهم؛ أو انّه قال ذلك بعد تمكنه بناء علىٰ عدم التفاته إلىٰ إنكارهم، أو انّه سمع ان ذكره في هذين الكتابين من بعض من أظهر الإسلام من أهل الكتاب تقرباً إليه، فظنه صادقاً، كما حكي في التواريخ ان يهودياً جاء إلىٰ صاحب الزنج الذي ظهر في زمان المهتدي والمعتمد وسجد له وقال: انا نجدك في *التوراة*. وقد طعن جماعة من علماء المسلمين في ما يروى عن أمثال هؤلاء من الحكايات والإخبار. أو ان ذلك الحقه بعض المنافقين في *القرآن*، بعد وفاة محمّد، قصداً لأن يقع القدح به في الدّين. وهذا انّما يصح علىٰ قول من يقول: تفاصيل آيات *القرآن* ليست متواترة. أو انّه قيل ذلك لغرض آخر لا نطلع عليه. وهذا[١] جميع ما يمكن ان يقال في هذا الموضوع، وإن كان فيه ما يعلم افساده ضرورة.[٢]

٢٦٥. ويقال على البيان التفصيلي أيضاً ان قوله: يده في الكل ويد الكل فيه. لا نسلم انّه يريد به معظم الأمم، بل قد يريد كلّ اخوته وأهله، وكونه يسكن علىٰ تخوم أرض جميع اخوته بيان ذلك.

وامّا النبي الذي يقيمه اللّه من اخوة بنيإسرائيل فالمراد بذلك انّه

١ و ٢. جاءت هذه العبارة في النسخ الثلاث الإسلامية فقط، وهي «بغ» و«س» و«ط» ولا توجد في النسخ الأخرىٰ.

يكون منهم لأنّه أكثر ما وردت لفظة اخوتكم في مخاطبة بني إسرائيل أريد بها من هو منهم إلّا في النادر مثل قوله: اخوتكم بني عسو. وقوله: لايقوم نبي من بني إسرائيل كموسىٰ. أريد به في كونه خوطب شفاهاً من غير واسطة، في كلّ شيء.

٢٦٦. واما قوله: وظهر من جبل فاران ـ *فالتوراة* تنطق ان موسىٰ وبني إسرائيل اجتازوا بفاران واقاموا بها، وخوطب موسىٰ هناك عدة مرار. وفاران، وان سلمنا انّه سمّي به موضع بالحجاز، علىٰ ضعف الرواية، فقد سمّي به. عدة[1] مواضع غيره. وهي كلمة عبرانية معربة. قيل هي إسم قرية في نواحي سغد، من أعمال سمرقند. وقيل هي من قرى سمرقند. وقالوا ان فاران والطور كورتان من كور مصر القبلية. ويقاربها في التعريب فارب وثارب، وهما إسم ناحية كبيرة واسعة وراء نهر جيحون وينتسب إلىٰ هذه الأماكن جماعة من العلماء. وهذه أشهر من

---

١ و ١ صفحة الآتية. هكذا جاء في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و«س» و«ط». واما في «طب» فجاء هكذا: «موضع ليس بالحجاز وينسب إليه جماعة، من جملتهم صاحب كتاب ديوان الأدب وهو اشهر من».

واما كتاب ديوان الادب الذي جاء ذكره فهو كتاب في اللغة لإسحاق بن ابراهيم الفاريابي، خال الجوهري (المتوفى ٣٥٠ هـ ق / ٩٦١م) ألّفه لأتسز بن خوارزمشاه في خمسة أقسام: ١. الأسماء؛ ٢. الأفعال؛ ٣. الحروف ؛ ٤. تصرف الأسماء ؛ ٥. تصرف الأفعال. ولخصه وهذبه حسن بن مظفر النيسابوري (المتوفى ٤٤٢ هـ ق / ١٠٥٠م) / جلبي، كشف الظنون، حرف الدال.

الذي[١] حكي انّه بالحجاز. و أيضاً فإن من قرأ ما قبل المستشهد به و ما بعده علم ان الكلام كلّه مختص ببني‌إسرائيل لا بما يشاركهم فيه غيرهم. ثمّ ان الألفاظ كلها مخبرة عن أمر ماض، مثل اقبل و اشرق و اطلع، لا عن أمر متوقع. و ان حمل على المتوقع فهو مجاز و خروج عن الظاهر. و لانّه يستهجن ان يكون مراده بقوله ان قدرة اللّه من سيناء اقبلت ـ الإخبار عن الماضي، ثمّ يعطف عليه قوله ـ و اشرقت و اطلعت ـ و يكون إخباراً عما يأتي. و لو كان قول من يقول ان قوله ـ اقبلت من سيناء ـ إشارة إلىٰ نبوّة موسىٰ، و اشرقت من ساعير ـ إلىٰ نبوّة عيسىٰ، و اطلعت من جبال فاران ـ إلىٰ نبوّة محمّد، لكان قوله بعد ذلك: و اتت من ربوات المقدسين ـ إشارة إلىٰ شريعة رابعة، و لم يقل بها أحد من المسلمين.

٢٦٧. و امّا ما استدل به صاحب *كتاب الإفحام* بحساب الجمل فهو ارك من ان يتكلّم فيه. فمع ذلك، فاذا اللفظ الذي قد كملت حروفه بالجمل اثنين و تسعين قد ورد في عدة مواضع في غير حق إسماعيل. و لو فسرت الكتب النبوية بحساب حروفها بالجمل لخرجت النصوص عن ظواهرها ولتوجه على المستشهد بها من الاعتراض أكثر مما يتوجه له.

و امّا ما استشهد به من كتب أنبياء بني‌إسرائيل، فمن يطلع علىٰ كتبهم و يقف علىٰ سياق الكلام فيها يظهر له وجه التحريف من المستشهد، و يتبين له ان لاحجة منها أصلاً.

والفارقليط الذي ذكر في *الإنجيل* فقد أرسل إلى الحواريين بعد رفع عيسي عَم. وذلك من المشهورات في اخبارهم. والنصارىٰ بأسرهم مجمعون عليه وفي *الإنجيل* النهي عن الاغترار بمن يدّعي النبوّة بعد السيّد المسيح.

وما استشهدوا به من *التوراة* وغيرها فلم ينقلوا الألفاظ إلى العربية بمعناها، بل حرفوها تحريفاً كثيراً. يظهر ذلك لمن يعرف تلك الكتب. ولقوة هذه الاعتراضات وأمثالها، لم يعول الإمام فخر الدّين على الاحتجاج بورود البشارة في الكتب المتقدمة، بل جعله أيضاً من قبيل ما يورد لتكميل الاحتجاج *بالقرآن*، إذ هو الذي عول عليه في *كتاب المحصل*، دون غيره من الاحتجاجات. وقد[١] أجاب بعضهم عن هذه الإيرادات بدعوى الضرورة في ان كلّ من وقف علىٰ ما في تلك الكتب علم انّه ليس المراد بها إلّا البشارة لمحمّد عَم وبظهور دين الإسلام. وما يذكره أهل الكتاب في نقلهم عن هذه الكتب مما يخالف ذلك فهو غير موثوق إليه.[٢]

٢٦٨. **الدليل الخامس:** الإنسان إمّا ان يكون ناقصاً، وهو ادنى الدرجات، وهم العوام؛ وإمّا ان يكون كاملاً، ولا يقدر على التكميل،

---

١ و ٢. هذه العبارة مما جاءت في النسخ الإسلامية الثلاث لرسالة التنقيح: «بغ» و«س» و«ط» ولا توجد في غيرها.

وهم الأولياء وهم في الدرجة المتوسطة؛ وإمّا ان يكون كاملاً في ذاته، ويقدر على التكميل، وهم الأنبياء، وهم في الدرجة العالية. ثمّ ان هذا الكمال والتكميل يعتبر في قوتي العلم والعمل. ورئيس الكمالات المعتبرة في العلوم النظرية معرفة اللّه تعالىٰ. ورئيس الكمالات المعتبرة في العلوم العملية طاعة اللّه تعالىٰ. وكلّ من كانت درجته في تكميل الغير في هاتين المرتبتين أعلى ـ كانت درجات نبوّته اكمل.

وعند مقدم محمّد عَم كان العالم مملوء من الكفر: أمّا اليهود ـ فلتشبيههم اللّه تعالىٰ بخلقه، وافترائهم على الأنبياء وتحريفهم *التوراة*؛ وأمّا النصارىٰ ـ فلقولهم ان اللّه ثالث ثلاثة وان المسيح ابن للّه وان اللّه حل فيه واتحد به، ولتحريفهم *الإنجيل*؛ وأمّا المجوس فلإثباتهم إلٰهين ووقوع المحاربة بينهما، وفي تحليل نكاح الاخوات والبنات؛ وأمّا العرب فلعبادتهم الأصنام واستحلالهم النهب والغارة وقتل البنات وغير ذلك؛ وأمّا الهند والصين والترك والسودان والبربر فجهالتهم أيضاً ظاهرة.

فحيث بعث اللّه محمّداً داعياً إلى الدّين الحق، انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق، ومن الكفر إلى الإيمان، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الظلمة إلى النور، فقد بطلت هذه الكفريات وزالت هذه الجهالات من أكثر البلاد التي في وسط المعمورة. وانطلقت الألسنة بتوحيد اللّه تعالىٰ واستنارت العقول بمعرفته. ورجع الخلق من حب الدنيا إلىٰ حب المولى بقدر

الإمكان. و إذا كان لا معنى للنبوّة إلّا تكميل الناقصين في القوّة النظريّة و القوّة العملية ، و رأينا انّه حصل هذا الأثر بسبب مقدم محمّد صلعم أكمل و أظهر مما ظهر بسبب مقدم موسىٰ و عيسىٰ عليهما السلام، علمنا انّه سيد الأنبياء و قدوة الأصفياء.

و انّما قلنا ان حصول هذا الأثر بسبب مقدمه أكثر لان موسىٰ عَم كانت دعوته مقصورة علىٰ بني إسرائيل و ان [1] كان ذلك لا مطلقاً، بل على الوجه الذي ذكر في باب نبوّته. [2] و هم بالنسبة إلىٰ أمـّة محمّد، قليلون جداً. و امّا عيسىٰ عَم فدعوته الحقة ما بقيت البتة. و هذا الذي يقوله هؤلاء النصارىٰ فهو الجهل المحض و الكفر الصرف. فظهر ان انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمّد عَم أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء فوجب ان يكون محمّد أفضل من سائر الأنبياء.

و هذه الطريقة قد ذكرها الإمام فخر الدّين الرازي في كتاب *المعالم* و رجحها علىٰ سائر الطرق. [3]

---

١ و ٢. جاءت هذه العبارة أيضاً في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط».

٣. و رجحها علىٰ سائر الطرق:

قال الرازي: و هذه الطريقة عندي أفضل و أكمل من الطريقة الأولىٰ لأن هذا يجري مجرى برهان اللم (راجع للدليل اللمي التعليق على البند ٧١: ٣) لأنا بحثنا عن معنى النبوّة فعلمنا ان معناها أنـّه شخص بالغ في الكمال في القوّة النظريّة و في القوّة العملية إلىٰ حيث يقدر علىٰ معالجة الناقص في هاتين القوتين. و علمنا ان محمّداً كان أكمل البشر في هذا المعنى، فوجب كونه أفضل الأنبياء (الرازي، المعالم، ط. القاهرة، ١٣٢٣ هق، ص ٦١).

٢٦٩. و قد[١] أورد عليه[٢] ان تقسيمه نوع البشر إلى العوام و الأولياء و الأنبياء ليس بحاصر لأنّه اخلّ بالعلماء. و في تفسير كلّ واحد من الأقسام بما فسره به نظر.

و الكامل القادر على تكميل الغير ليس هو النبي بمعنى أن يكون مخاطباً من جهة اللّه تعالىٰ، بل العالم المحقق يصدق عليه انّه كامل و يقدر على التكميل، مع انّه ليس بنبي بالمعنى المقصود إثباته. و لو أراد كلّ الكمالات أو أكثرها، منعنا حصول ذلك لأحد من الناس. و ان نزلنا عن هذا المقام، فلا نسلم انّه زاد في معرفة اللّه تعالىٰ و في طاعته شيئا علىٰ ما ورد في الشرائع قبله.

٢٧٠. و امّا حكمه على اليهود بالتشبيه فممنوع عندهم[٣]؛ بل دينهم و معتقدهم نفي التشبيه. و ان شذ منهم من يخالف، فلا عبرة به. فان قيل ـ قد ورد في *توراتهم* و كتب أنبيائهم و اخبارهم كلام صرح فيه بالتشبيه، ـ قيل ـ قد ورد عند المسلمين اضعاف ذلك مما هو أصرح بالتشبيه منه، لا سيماً في كتب الحديث، *كالصحيحين* و غيرها. فإن قال ان المسلمين

---

١ و ٢. هكذا جاء في النسخ الإسلامية «بغ» و «س» و في «طب»: و أقول.

٣. لا توجد هذه الكلمة إلّا في النسخ الإسلامية و هي الثلاثة: «بغ» و «س» و «ط». وأشرنا في المقدّمة إلىٰ أنها أضيفت للتخفيف مما قد يجرح عواطف المسلمين في هذه الكتاب، و يبعد المؤلّف عن الانحياز نحو اليهود.

تأولوا ذلك بما يخرجه عن ظاهره ـ قلنا ـ واليهود يزعمون[١] أنّهم تأولوه أيضاً.[٢] بل عند المسلمين من الاخبار الموثوق إلىٰ صدق رواتها في التشبيه والتجسيم ما لا يحتمل التأويل أو لا يكاد يحتمله إلّا بتعسف، لا تقبله الطباع السليمة. ومع هذا فالمسلمون ليس كلّهم استجازوا تأويله، لاسيما السلف من أصحاب الحديث. وكثير منهم صرح بان معبوده صورة ذات أعضاء وابعاض يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكين والملامسة والمصافحة، وانّ المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، وانّهم يزورونه ويزورهم. وقال بعضهم: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك، قالوا: هو جسم، لا كالأجسام، ولحم، لا كاللحوم، ودم، لا كالدماء. وبعضهم يقول: هو أجوف من أعلاه إلىٰ صدره مصمت ما سوى ذلك، وان له وفرة سوداء وشعر قطط ويداً ورجلاً ورأساً ولساناً وعينين واذنين وغير ذلك من الأعضاء. وكلامهم في هذا طويل. ولولا ما استفاده بعضهم من كتب الفلاسفة لما وجد في نصوصهم ما يمنع من اعتقاد كون الباريء جسماً، وإن كان لا كغيره من الأجسام، مراعاة لقوله تعالىٰ «ليس كمثله شيء». ومن احب

---

١ و ٢. وهذه العبارة أيضاً تخصص بالنسخ الثلاث الإسلامية. وجاء في «طب»: واليهود تأولوا ما عندهم بما هو أحسن من تأويلاتهم وأقرب إلى القبول...». والعبارة الثانية منحازة إلىٰ جانب اليهود اكثر من الأولىٰ.

ان يقف علىٰ اخبار التشبيه و التجسيم فلينظر إلى الكتب المخصوصة بذلك، ير عجباً. و لقد بلغت هذه الإخبار في الكثرة إلىٰ حدّ ان قد صار القدر المشترك بينها، و هو القول بالتجسيم، متواتراً، لا مروياً بالآحاد و ان كان كلّ واحد منها مروياً رواية آحاد. و قد قال بعض المتأولين ان الزنادقة المتظاهرين بالإسلام رووا هذه الأخبار وسيلة إلى القدح في الدّين. و هذا، و إن كان ممكنا في البعض، الا انّه لا يتأتي في الأحاديث التي اشتهر عن رواتها الدّين و الصلاح، و لا يشك أحد في صحة عقيدتهم، و عولوا علىٰ روايتهم و رواية أمثالهم في معظم فقههم. إلاّ[1] ان يقال ان لها من المعاني ما هو مستور و محجوب عنا لا تشهد به ألفاظها.[2]

و افتراء اليهود على الأنبياء و تحريفهم *التوراة* فهو ممنوع. و قد سبق الكلام فيه.

٢٧١. و امّا قول النصارىٰ ان اللّه ثالث ثلاثة، فقد عرفت كلامهم في الثالوث.

و انّه، و إن جرى ذلك على لسانهم، إلاّ انّهم موحدون. يقولون: اللّه واحد لا شريك له. و قولهم بالثالوث مع وحدة الذات كقول مثبتى الصفات القديمة الزائدة على اللّه تعالىٰ من المسلمين مع وحده ذاته

---

١ و ٢. هذه العبارة أيضاً لا توجد إلّا في النسخ الإسلامية الثلاثة: «بغ» و «س» و «ط».

عزّوجلّ. وقول النصارىٰ بالحلول والاتّحاد فقد يتأولونه بما يخرجه عن كون اعتقاده ضلالاً وجهلاً، كما تأول المسلمون ما يدلّ على التجسيم، ولا مزية لهم في ذلك عليهم. وتحريفهم *الإنجيل* فلا يسلمونه وهو دعوى من غير حجة.

٢٧٢. وامّا إثبات المجوس لإلٰهين والمحاربة بينهما، فليس بحق. بل يقولون: الإلٰه واحد، وان فاعل الخير يزدان، وفاعل الشر أهرمن. ويعنون بهما ملكاً وشيطاناً. والمانوية والديصانية منهم يقولون ان فاعلها النور والظلمة. واباحتهم نكاح الاخوات والبنات فغير ممنوع عقلاً بل هو من الشرائع السمعية، وانّما صار شنعا عندنا لتحريم أكثر الشرائع التي نعرفها له.

٢٧٣. وامّا عبادة الأصنام فهي موجودة إلى الآن في طوائف الصين والترك والهند وغيرهم. نعم زالت عن العرب بمقدم محمّد صلعم وعلىٰ انّه قد قيل ان[١] الحجر الأسود كان صنما من جملة الأصنام التي كانت في

---

١ و ١ صفحة الآتية. هذه العبارة جاءت في النسخ «اك» و«انك» و«ب» و«س» ولا توجد في «بغ» و«ط». وزاد في نسخة «س» بعدها العبارة التالية: «وان المسلمين الآن يتقربون إلى اللّه تعالىٰ بتقبيلة».

وزاد في النسخ الثلاث الإسلامية «بغ» و«س» و«ط» بعدها العبارة التالية: «ونقل عن بعض القرامطة انّه قال، حيث دق الحجر بدبوس وتساقط منه عدة شظايا: إلىٰ كم نعبد هذا؟ وأخذ المسلمون بعد ذلک ما تساقط منه وعجنوه بالمسک وألصقوه به كما كان اولا. ذكر ذلک المؤرخون. وزعم هؤلاء ان عباد الأوثان لا يعتقدون ان عبادتها تقرب».

الكعبة[١]، و انّه ما أزيل بإزالة غيره من الأصنام منها، و هو إلى الآن يتقرب المسلمون إلى اللّه تعالىٰ بتقبيله و ملامسته. و هذا فرع من العبادة، لان عباد الأوثان لا يعتقدون انها خالقة السموات و الأرض. فان عاقلاً لا يعتقد ذلك. بل يعتقدون ان عبادتها تقرب إلى اللّه تَع، كما حكى *القرآن* انّهم قالوا انها تقربنا «إلى اللّه زلفى».

هذا و امّا طاعة اللّه تَع فهي مأمور بها في سائر الشرائع. فان قيل: ما يفعله غير المسلمين من صلاتهم و صيامهم و غيرهما مما يختص بهم ليس بطاعة، بل الطاعة ما يؤتى به علىٰ وفق أوامر اللّه تَع و لا تنسخه شريعة أخرىٰ، و الذي يفعلونه فهو علىٰ غير هذا الحكم ـ قلنا: انّه لا يثبت لكم انّه علىٰ غير هذا الحكم إلّا بعد[٢] ثبوت نسخ كلّ تلك الشرائع، و هو محتاج إلىٰ دليل.[٣]

٢٧٤. قالوا[٤]: ثمّ كيف يقولون ان شريعتنا اكمل الشرائع[٥] (في الحكمة العملية) و نجد ملوك الإسلام مضطرين، في اقامة السياسة و ضبط انتظام أمر المدينة إلىٰ مخالفة شرعه في بعض[٦] الحدود و القصاصات و غيرها.

---

٢ و ٣. هكذا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط». و جاء في «طب»: الاّ اذا ثُبتت نبوّة محمّد صلعم. فلو اثبتموها بذلك لزمكم البيان الدوري، و هو محال.

٤ و ٥. هكذا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط». و جاء في «طب»: ثمّ كيف يقولون أن محمّداً اكمل الناس في الحكمة العملية.

٦. لا توجد هذه الكلمة إلّا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط».

ولو عمل علىٰ وفق شريعة الإسلام، من غير زيادة ولا نقصان، لاختل النظام وذهبت دماء الناس وأموالهم بغير حق. ولا يخفى ذلك علىٰ كلّ من يعرف الفقه ويباشر أحوال الرعايا في توصلهم إلى التحيف والفساد. وقد[١] بان انّه لا حجة في حصول ما ادعاه من الكمال والتكميل، وان كلّ ما ذكره من ذلك، مثل قوله: انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الظلمة إلى النور، وغير ذلك مما ادعاه، لم تقم الحجة علىٰ شيء منه وليس منازعة المخالفين إلّا فيه.[٢]

ولهذا لا نرى أحداً إلىٰ اليوم يدخل في الإسلام غالباً[٣] إلّا ان يكون عليه خوف، أو في طلب العز، أو يؤخذ في خراج ثقيل، أو يهرب من الذل، او يؤخذ في سبي، أو يعشق مسلمة، أو ما اشبه ذلك. ولم نر رجلاً عالماً بدينه وبدين الإسلام، هو عزيز موسر متدين، انتقل إلىٰ دين الإسلام بغير شيء من الأسباب المذكورة، أو ما ماثلها.

وكثرة الاتباع وانتشار الدعوى في البلاد الكثيرة لا حجة فيه. فقد رئي من العبيد وغيرهم من يخرج وحده فلا يزال يحسن التدبير حتّى يصير معه الألوف الجمة. ومن ينظر في التواريخ ير من ذلك شيئاً كثيراً.

---

١ و ٢. قد سقطت هذه العبارة من النسخ الإسلامية الثلاثة. وجاء مكانها: «قالوا: ولعل السبب في اسقاطها كونها جارحة للعواطف».

٣. لا توجد هذه الكلمة إلّا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط».

و لما ادعى مسيلمة و الأسود العنسي و طليحة و سجاح النبوّة تبع كلّ واحد منهم خلق كثير من العرب آمنوا به. و لولا تشدد أبوبكر في قتال أهل الردّة لتم أمرهم، و لقد نافق خلق كثير في زمان رسول اللّه ـ صلعم ـ و ارتد جماعة، منهم عبداللّه بن سعد كاتب النبي و منهم عبيد اللّه بن جحش الذي تنصر بالحبشة، بعد ان هاجر إليها، و مات نصرانياً.

و كيف تجعل الكثرة حجة، و قد امتدت دولة عباد الأوثان و عبدة النيران الوفا من السنين في وسط المعمورة و في بلاد لم تنحصر.

٢٧٥. و أقول[١] لهم في دفع هذه الإيرادات[٢] ان يدعوا الضرورة في ان دين الإسلام أفضل من هذه الأديان، فيجتمع له أكثرية التكميل في الكمية و الكيفية، و ذلك غير حاصل في دين آخر من الأديان التي نعرفها. فمن ادعى في غيرِهِ ذلك فعليه البيان و انّه لن يقدر علىٰ بيانه ابداً. و ما[٣] ذكروه من تقبيل الحجر الأسود فليس بعبادة، إذ المعتبر في عبادة الشيء اعتقاد انّه يضر و ينفع مع شرائط أخرى لا تتم بمجرد ان تقبيله يقرب إلى اللّه تَع. و لذا روي عن عمر رضي: انّي اقبلك و اعلم انّك لا تضر و لا تنفع. و ما ذكره من انتظام السياسة بغير الشرع فيندفع بان تعديل الشرع

١ و ٢. هكذا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط». و جاء في «طب»: و لم أجد لهم دفعا لهذه الإيرادات إلّا . . .

٣ و ١ صفحة الآتية. لا توجد هذه العبارة إلّا في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و «س» و «ط».

لا يقتضي التقرير بالضرب وغيره لمن لعله بريء، فلا المعاقبة بالشبهة، كما يفعله الولاة غالباً. وامّا إسلام بعضهم لغرض دنيوي لا ينافي إيمان غيرهم لغير ذلك، كالذين آمنوا في مبدأ الإسلام بسماع *القرآن* وغيره من المواعظ. وقد وجدنا بقرب زماننا من أسلم وأخذ ينتقض قواعد ملته الأولى. وكثرة الاتباع وانتشار الدعوى انّما صار حجة لاقتران الخوارق به. وإنّما استقصيت في ذكر شبه المخالفين في هذا الموضوع وفي غيره لئلا اخل بما اشترطته في صدر الكتاب من بلوغ الغاية فيما يقال من الجانبين.[1]

٢٧٦. **الدليل السادس:** انّه قد اجتمع لمحمّد صلعم عدة أمور لا يجتمع مثلها إلّا لنبي وهي علىٰ قسمين حسية وعقلية. امّا القسم الأوّل، وهو الحسية، فينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: أمور خارجة عن ذاته، وأمور في ذاته، وأمور في صفاته.

وامّا الخارجة عن ذاته فالمعجزات الظاهرة علىٰ يده.

وامّا التي في ذاته فكالنّور الذي كان ينتقل من أب إلىٰ أب إلىٰ ان خرج إلى الدنيا، وكالخاتم بين كتفيه، وما شوهد من خلقته، وصورته الدالة بحكم الفراسة علىٰ نبوّته.

وامّا التي في صفاته فمثل كونه لم يجرب عليه الكذب، ولا فعل القبيح، ولا فرعن أحد من أعدائه، وإن عظم الخوف، وانّه كان عظيم الشفقة والرحمة علىٰ أمته، وكان شديد السخاء، ولم يكن للدنيا في قلبه وقع،

وكان عظيم الفصاحة، وانّه بقي علىٰ طريقته المرضية إلىٰ آخر عمره، وكان في غاية الترفع علىٰ أهل الدنيا والثروة، وفي غاية التواضع مع الفقراء والمساكين وأهل الدّين. ومع كونه في كلّ واحدة من هذه الصفات في الغاية فهو مستجمع لها بأسرها. ولم يتفق ذلك لأحد من الخلق.

٢٧٧. وامّا القسم الثاني، وهو الأمور العقلية، فهي ستة أنواع.

النوع الأوّل ـ انّه ظهر من قبيلة ليست من أهل العلم، ولم يسافر من تلك البلدة إلّا مرتين إلى الشام، وكانت مدة سفره قليلة، ولم يعرف انّه تتلمذ لأحد. ومع هذا فانّه بلغ في معرفة اللّه تَع وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه هذا المبلغ العظيم، وذكر بعض قصص الأوّلين وتواريخ المتقدمين. وذلك لا يتيسر إلّا بالهداية الربانية.

٢٧٨. النوع الثاني ـ انّه انقضى من عمره حدود أربعين سنة ولم يخض في شيء من هذه المطالب العلمية، وإلّا لذكر ذلك أعداؤه، ثمّ انّه خاض فيها دفعة واحدة بكلام عجز الأوّلون والآخرون عن معارضته. وما ذلك إلّا لأنـّه علىٰ سبيل الوحي والتنزيل.

٢٧٩. النوع الثالث ـ انّه تحمل في إداء الرسالة أنواعاً من المتاعب والمشاق ولم يظهر في غرضه فتور، ولا في إصراره قصور. ثمّ لما ظهر على الأعداء، وصارت له دولة، لم يتغير عن منهاجه في الزهد في الدنيا

والإقبال على الآخرة. والمزوّر انّما يسعى لتحصيل الدنيا. فإذا وجدها ولم ينتفع بها فكإنّما كان ساعياً في تضييع الدنيا والآخرة وذلك فما لا يفعله عاقل.

٢٨٠.النوع الرابع ـ انّه كان مجاب الدعوة. فانّه قال: اللّهم اشدد وطأك علىٰ مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف. فمنع المطر عنهم. فاستشفعوا به فسأل إنزال المطر عليهم. فجاءهم حتّى خافوا منه الغرق. فعادوا سألوه ان يدعو حتّى ينزل بقدر الحاجة. فقال: اللّهم، حوالينا، ولا علينا؛ اللهم، على الجبال وبطون الأودية. فاندفع ذلك البلاء عنهم. ولما كتب كتاباً إلىٰ كسرىٰ، مزق كتابه وبعث إليه حفنة من التراب. فقال: اللّهم، مَزِّق ملكه. وقال لأصحابه: انّه بعث بتراب بلده إلينا، وهذا يدلّ علىٰ تملك بلاده. وكان كما قال. وقال في حق عتبة بن أبي لهب: اللّهم، سلّط عليه كلباً من كلابك. فافترسه الأسد بعد ذلك. وقال عن عبداللّه بن عباس: اللّهم، فقّهه في الدّين وعلّمه التأويل. فصار رئيس المفسرين. ولما وصل الكفار إلى الغار قرأ عليهم: «وجعلنا من بين أيديهم سدّا ومن خلفهم سدّا فاغشيناهم فهم لا يبصرون». فأولئك كانوا ينظرون إلى الغار، ولا يرون النبي عَم. وحيث قرب إليه واحد من الكفار، بعد خروجه من الغار، قال: يا أرض، خذيه. فغاصت قوائم فرس ذلك الكافر في الأرض.

٢٨١. النـوع الخـامس ـ ورود البشـارة بمـقدمه العـزيز في *التـوراة والإنجيل*. وقد سبق تقرير ذلك.

٢٨٢. النوع السادس ـ اخباره عن الغيوب. و قد مضى ذلك أيضاً.

٢٨٣. و يرد: علىٰ هذا الاستدلال بأن أكثره رواية احـاد، فـلا يـفيد اليقين.

و ما ذكر فيه من محاسن أحواله فدلالته على النبوّة، لو سلمنا صـحة الرواية به، ضعيفة، بل غايته ان يدلّ علىٰ كون الإنسان متميزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة. و لكن من أين يدلّ على النبوّة؟ و كيف و يحكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا و الآخرة، ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة التي لم ينقل عن محمّد منها شيء البتة.

و مدة سفره إلى الشام لا تقصر عن تعلم القدر المورد في *القرآن* مـن القصص و غيرها، بل يكفي أقل منها بكثير. وكونه لم يتتلمذ لأحد فغير متيقن.

و معرفته بذات الباريء تَع و صفاته و غير ذلك فلم يكن مجهولاً قبل مبعثه، بل جاهلية العرب كانوا عالمين به، و اشعارهم و اخـبارهم تـدلّ علىٰ ذلك.

و خوضه في هذه المطالب دفعة واحدة فممنوع بل لعله كان يخوض في

ذلك في الخفية ولم يظهر. ولقد كان يدعو العرب في مبدأ أمره إلىٰ دين إبرٰهيم عَم، و تدرج من ذلك إلىٰ ان دعا إلىٰ دين نفسه. و ما زال يزيد فيه و ينقص بحسب ما كانت تقتضيه المصلحة الحاضرة. فكيف يقال انّه اتى بما اتى به دفعة من غير تدريج؟

و العجز عن معارضة *القرآن* فقد سبق الكلام فيه.

و امّا كونه، حيث صارت له دولة، لم يتغير عن منهاجه في الزهد في الدنيا، فهو مكابرة. فانّه بعد تمكنه، اباح لنفسه ان ينكح من غير حصر في النساء، ولم يبح لأمته نكاح أكثر من الأربع، وان ينكح بلفظ الهبة من غير مهر، ولا ولي ولا شهود. وإذا رغب في نكاح امرأة منكوحة كان علىٰ زوجها طلاقها، كزينب التي طلقها زيد لرغبة رسول اللّه فيها، فتزوجها ثمّ كان له ان ينكح من غير انقضاء عدة. ولم يوجب علىٰ نفسه القسم بين نسائه علىٰ أصح الوجهين عند الفقهاء. وحكم بأنّه أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم وجعل لنفسه صفية من المغنم، وان يستبد بالخمس منه.

وكان يخرج سراياه لمجرد نهب أموال الكفار وتجارتهم. وكتب[1] التأريخ الصحيحة دالة علىٰ ذلك.[2]

١ و ٢. توجد هذه العبارة في النسخ الثلاث الإسلامية فقط: «بغ» و «س» و «ط».

وجمع بين تسع نسوة، وكان له أم ولد وجوار كثيرة. وكان يحب العطر ويستكثر منه. وكان غير مهمل لتناول ما يحبه من المأكولات. ونقل انّه كان يقول: «اذا طبختم قدراً فاكثروا فيها من الدبا». وكان يأكل القثاء بالرطب وبالملح، ويحب البطيخ والعنب، وربّما أكل العنب حتّىٰ طار رواله علىٰ كريمته. وكان أحب الطعام إليه اللحم. وكان يأكل الثريد باللحم والقرع، ويأكل لحم الطير الذي يصاد. وكان يأكل الخبز والسمن، ويأكل الماء والتمر ويجمع اللبن بالتمر. وكان يحب من الشاة الذراع والكتف، ومن القدر الدبا ومن الصباغ الخل، ومن التمر العجوة ومن البقول الهندبا والكادروج والبقلة الحمقاء.

ومن كانت هذه حاله فكيف يسمّى زاهداً في الدنيا؟ ثمّ الاستيلاء والاستبداد بالحكم من أعظم الملاذ في الدنيا. ولا عجب لو ترك غيره من الملاذ محافظة عليه.

وامّا كونه مجاب الدعوة، فروايته من باب الآحاد. وأمّا البشارة بمقدمه وإخباره عن الغيوب، فقد مضى ما قيل فيه. فهذا[1] أقصى ما قيل في هذا الموضوع.[2]

٢٨٤. ولهم ان يقولوا: انا ما ذكرنا هذه الأشياء لنستدل بأحدها، بل

---

١ و ٢. أيضاً تختص هذه العبارة بالنسخ المذكورة في التعليق السابق.

بمجموعها. فلا[1] تضر رواية الآحاد في كلّ خبر وخبر منها. ولو تعلم في الشام أو تتلمذ لأحد، لذكر ذلك أعداؤه في زمانه. وجهالات العرب الجاهلية، إلّا الشاذ منهم معلومة. وخوضه دفعة انّما هو في أصول الدّين، لا في فروعه. وزهده ـ ترك حب الدنيا من القلب، فلا تقدح فيه لخصائص النهي في النكاح وغيره، لا سيما إذا أمكنه الجمع بين الجانبين، وما شنع به من أخذ مال الكفار، على الوجه الذي قالوه، فهو من قبيل الجهاد المفروض، ولم يقصد به اكتساب المال، بل تقوية الدّين وكسر شوكة المشركين. وما قيل في المأكول، فهو محمول علىٰ ترك التكليف والاحتشام، ولا على الشره. ومع هذا، فما كان المقصود ان يدلّ بآحاد هذه الأمور المذكورة في هذه الطريقة، بل بمجموعها[2]. فان منعتم دلالة المجموع من حيث هو مجموع، ادعينا الضرورة فيها. ولا نبالي بانكاركم لها. ومن أكثر النظر في *القرآن* والاخبار، وعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب؛ وكيف صدق في قوله: «من عمل بما علم ورثه اللّه علم ما لا يعلم»؛ وكيف صدق في قوله: «من اعان ظالماً سلّطه عليه»؛ وكيف صدق في قوله: «من أصبح وهمومه هما واحداً كفاه اللّه هموم الدنيا والآخرة»؛ وغير ذلك مما نطق به من الحكم والآداب،

---

١ و٢. وهذه العبارة أيضاً انّما جاءت في النسخ الثلاث الإسلامية: «بغ» و«س» و«ط».

ونظر في تأييده الإلهي؛ وان الجلف العربي يرى وجهه الكريم فيقول: واللّه ما هذا وجه كذاب؛ وآخر يقول له: انشدك اللّه اللّه بعثك نبياً، فيقول: أي واللّه اللّه بعثني نبياً، فصدقه بيمينه. ومن اعتبر باتباع الأمم الكثيرة له، وانتشار دعوته، وما شمل الناس من الرحمة بمبعثه وعدل شريعته، كفاه ذلك دلالة علىٰ صدقه ونبوّته.

وهذا وجه حدسي، قد لا يوجد سبيل إلىٰ تحقيقة عند من ينكره عناداً[1] وان علم صحته من نفسه ولا عند من ينكره[2]، كونه لم يجد ذلك الحدس من نفسه.

٢٨٥. فان قيل: كيف تصح شريعة محمّد عَم، مع النقل المستفيض المتواتر عند ملتي اليهود والنصارىٰ ان شرعهما مستمر إلىٰ يوم القيامة؟ ولو أخبر موسىٰ أو عيسىٰ ان شرعه منقطع لتواتر ذلك، كتواتر أصل شرعه، فلم يمكنهم انكاره؛ ولو أمرهم بشرعه مطلقاً، من غير بيان التوقيت والتأييد، لما وجب بمقتضى شرعه، شيء من الأعمال إلّا مرة واحدة، إذ لا يقتضي الأمر المطلق أكثر من ذلك. ومعلوم ان شرعهما ليس كذا. ولو أخبر أحدهما ان شرعه دائم، ولم يدم، لجاز ان لا يدوم شرع محمّد، وان أخبر انّه دائم، وهذا مما لا يقول به مسلم.

---

١ و ٢. أيضاً تختص هذه العبارة بالنسخ الثلاث المذكورة في التعليق السابق.

قلنا: لا سبيل إلىٰ ذلك إلّا بإنكار صحة تواتر اليهود و النصارىٰ، وقد عرفت كيفية الكلام في ذلك، و قد طعن بمطاعن كثيرة و أجيب عنها. و يحتمل هذا الموضع مباحث أخرىٰ. و لكنّي لا أرى الزيادة على القدر الذي ذكرته.

و من اللّٰه تعالىٰ أسأل الهداية و العصمة و حسن الخاتمة و الرحمة، و ان يجعلني بسعادة الأبد من الفائزين و لعقابه من الآمنين. انّه[١] أرحم الراحمين و أكرم الأكرمين[٢]. و الحمد للّٰه رب العالمين، و صلواته علىٰ أصفيائه و أنبيائه المقربين، أنبيائه[٣] و أصفيائه الطاهرين، آمين يا رب العالمين.[٤]

١ و ٢. أيضاً تختص بالنسخ الثلاثة المذكورة.

٣ و ٤. أيضاً تختص هذه العبارة بالنسخ الإسلامية الثلاثة: «بغ» و «س» و «ط».

فهارس للنص

فهرس أعلام الأشخاص

فهرس أسماء المؤلفين

فهرس أسماء الكتب

فهرس الطوائف

فهرس أسماء الأماكن

فهرس أعلام الأشخاص

فهرس أسماء المؤلفين

فهرس أسماء الكتب

فهرس الطوائف

فهرس أسماء الأماكن

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīᶜism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīᶜī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ᶜAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ᶜArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīᶜism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ᶜilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" *(min al-awliyā' al-kāmilīn)*, this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jam*ᶜ contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīᶜite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath*** (***Pure arguments on three religions***), edited with an introduction and notes by Dr. 'Alînaghî Monzavî. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân. ***Fusûs al-Hikma*** with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

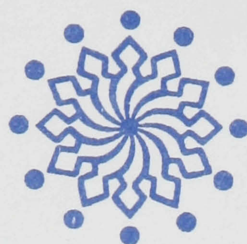
2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)***, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.



Society For the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries



International Center For Dialogue
among Civilizations



University of Tehran
Tehran Iran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(15)

under the supervision of
Mehdi Mohagheghi

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2004

Tanqîh al-Abhâth
li al-Milal al-Thalâth
(Pure Arguments on Three Religions)

by

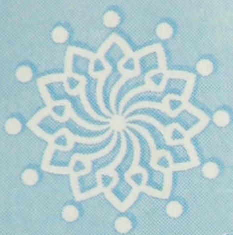
Sa'd b. Manṣûr al-Baghdâdî

Ibn-i Kammûna

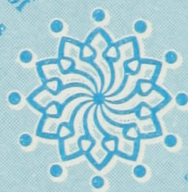
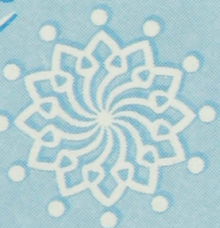
Edited with an introduction and notes by

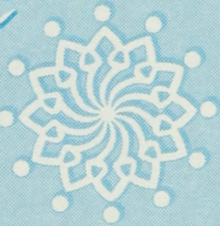
Dr. 'Alînaghî Monzavî

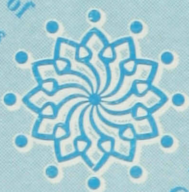
Tehran 2004

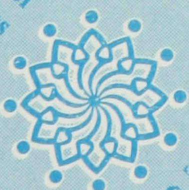




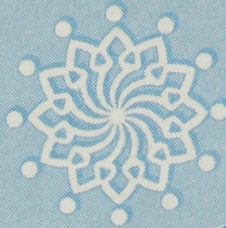






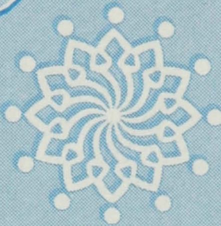
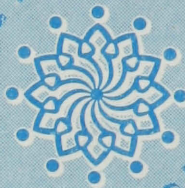
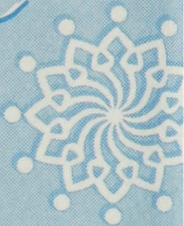



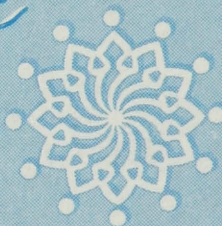
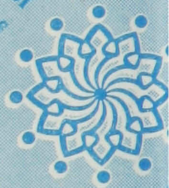


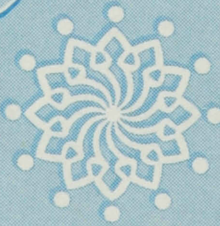
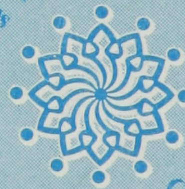


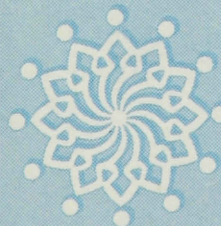
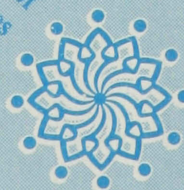







Tanqîh al-Abhâth
li al-Milal al-Thalâth
(Pure Arguments on Three Religions)

by

Sa'd b. Manṣûr al-Baghdâdî

Ibn-i Kammûna

Edited with an introduction and notes by

Dr. 'Alînaghî Monzavî

Tehran 2004